Immanuel Kant

Edición bilingüe

Lecciones de metafísica
según los apuntes de Volckmann

Traducción, presentación, estudio preliminar, notas y apéndices de
Alba Jiménez y **Rogelio Rovira**

SIGLO XXI ESPAÑA













Filosofía y pensamiento

IMMANUEL KANT

LECCIONES DE METAFÍSICA SEGÚN LOS APUNTES DE VOLCKMANN

Edición bilingüe

Traducción, presentación, estudio preliminar, notas y apéndices de
Alba Jiménez y Rogelio Rovira





Diseño interior y cubierta: RAG

La presente obra ha contado con la colaboración del proyecto de investigación *La deducción trascendental de las categorías: nuevas perspectivas* (PR65/19-22446).

En la presente obra se ofrece una traducción de los apuntes que J. W. Volkmann tomó de las lecciones de metafísica que Immanuel Kant impartió entre 1784-1785. El texto original está incluido en el tomo XXVIII, *Kant's gesammelte Schriften. Metaphysik und Rationaltheologie in mehreren,* de la Akademie-Ausgabe.

Título original: *Metaphysische Vorlesungen des Herrn Prof: Kant. nachgeschrieben im Jahr 1784 und 85. von I. W. Wolckmann d. G. G. B.*

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-2035-4
Depósito legal: M-26.542-2021

Impreso en España

ÍNDICE

APÉNDICES

PRESENTACIÓN DE LAS *LECCIONES DE METAFÍSICA DE KANT SEGÚN LOS APUNTES DE J. W. VOLCKMANN*

LA SINGULARIDAD DE LA *METAFÍSICA VOLCKMANN*

La *Metafísica Volckmann* forma parte, junto con las llamadas *Metafísica Mrongovius* y *Metafísica von Schön,* de una corta serie llegada hasta nosotros de cuadernos de apuntes de estudiantes. Todos ellos recogen las lecciones de metafísica dictadas por Kant desde la aparición de la *Crítica de la razón pura* hasta el primer año de la década siguiente[1]. En particular, la *Metafísica Volckmann,* así llamada por el oyente que tomó esos apuntes, Johann Wilhelm Volckmann (1766-1836), reúne, según reza el título original del cuaderno conservado, las «lecciones de metafísica del Prof. Kant, transcritas en el año 1784 y 1785». La legibilidad y riqueza de detalles de estas lecciones las hacen comparables, en cierta medida, a las lecciones editadas por Pölitz en 1821, hoy conocidas como *Metafísica L1,* por las que tenemos noticia del *collegium metaphysicum* de Kant durante la llamada década silenciosa. La conjunción de tres circunstancias permite entender el carácter peculiar que Kant otorgó a las lecciones a las que atendió Volckmann.

La primera circunstancia viene dada por las disposiciones ministeriales del gobierno de Berlín, que exigían que las lecciones universitarias se atuvieran a un libro de texto. Desde hacía muchos años, Kant había elegido como manual para sus lecciones de meta-

[1] Además de los tres cuadernos de apuntes citados, han llegado hasta nosotros los siguientes cuadernos de lecciones de metafísica procedentes de diversos años de la actividad docente de Kant: la *Metafísica Herder* y sus suplementos (de los años 1762-1764); la *Metafísica L1* (*ca.* 1770-1775), editada por Heinze; la *Metafísica Heinze K2* (*ca.* 1770-1775); la *Metafísica K2* (*ca.* 1770-1775), editada por Heinze y Schlapp; la *Metafísica L1* (de mediados de 1770), editada por Pölitz; la *Metafísica L2* (probablemente de 1790-1791), también editada por Pölitz; la *Metafísica Dohna* (del semestre de invierno de 1792-1793); y la *Metafísica Arnoldt K3* y sus complementos (del semestre de invierno de 1794-1795).

física la obra en latín del pensador wolffiano Alexander Gottlieb Baumgarten, aparecida en Halle en 1739 y reeditada varias veces, titulada sencillamente *Metaphysica*. Reinhold Bernhard Jachmann, uno de los primeros biógrafos de Kant, informa de que, en los años que nos ocupan, Kant utilizaba el manual de Baumgarten «nada más que para seguir su división principal» y tomar ocasión «para demostrar lo inadmisible de sus afirmaciones»[2].

La segunda circunstancia aludida se deriva de la publicación en 1781 de la *Crítica de la razón pura*. No es de extrañar que, inmediatamente después de la aparición de su libro, Kant abrigara un doble temor: por una parte, el de que no se reconociera el valor y el alcance de las tesis sostenidas en su obra, propugnadora de un cambio radical de la orientación filosófica, y que fuera por ello acogida con el silencio; y, por otra, el de que los pocos que pudieran interesarse en ese libro extenso y difícil lo tergiversaran radicalmente. Así ocurrió, en efecto, con una de las primeras reseñas de la obra, y acaso la más célebre de ellas, la escrita por Christian Garve y editada por Johann Georg Feder, publicada en el *Göttingische Gelehrte Anzeigen* el 19 de enero de 1782. La caracterización que en esa recensión se hace del idealismo trascendental como un «sistema de idealismo superior» que no se distingue propiamente del idealismo de Berkeley fue, sin duda, uno de los motivos que impulsaron a Kant a dar a la luz al año siguiente, en 1783, los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Como es sabido, en ese libro Kant trata de salir al paso de deformaciones y equívocos parecidos. Asimismo, presenta los resultados de la *Crítica* de un modo más sencillo, siguiendo incluso, al menos en parte, un método de exposición distinto del de su magna obra.

La tercera circunstancia, en fin, que ilumina la peculiaridad de la *Metafísica Volckmann* no es otra que la ocasión que se le brindaba a Kant de difundir y hacer accesibles a un público universitario los frutos de su reflexión madura, sostenida silenciosamente du-

---

[2] R. B. Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, «Vierter Brief. Kant als Professor», en *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von Borowski, Jachmann und Wasianski*. Mit einer Einleitung von Rudolf Malter und einem neuen Vorwort von Volker Gerhardt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012 (Neudruck der von Felix Groß hrsg. Ausgabe von 1912), pp. 116-117.

rante cerca de diez años. Precisamente en el verano de 1783, el mismo año de aparición de los *Prolegómenos* y año anterior, por tanto, al curso recogido por Volckmann, Kant confiesa acariciar la idea de escribir un manual propio de metafísica como guía de sus lecciones universitarias. Le escribe, en efecto, el filósofo a su amigo Moses Mendelssohn en carta del 16 de agosto del año mencionado: «Antes de ese tiempo, pienso de todos modos elaborar poco a poco un libro de texto de metafísica según los citados principios críticos, y, en verdad, con toda la brevedad de un manual, para el uso de las lecciones académicas, acabándolo en un tiempo sin determinar, acaso bastante lejano» (*Br,* VI 346)[3].

¿Sorprenderá por todo ello ver en la *Metafísica Volckmann* un primer borrador, por así decir, de ese proyectado manual de metafísica que la necesidad de desarrollar el entero sistema del idealismo trascendental le impidió finalmente escribir a Kant? Ciertamente, el texto de estas lecciones, como el de todas las que conservamos, no procede de la mano de Kant, ni se halla exento de imprecisiones y aun errores. No obstante, los apuntes de Volckmann, además de seguir el orden de la metafísica leibniziano-wolffiana en el tratamiento de las cuestiones filosóficas, muestra no solo lo insostenible de posiciones fundamentales de la llamada metafísica dogmática, sino, a la vez, el novedoso giro de pensamiento que supone la *Crítica de la razón pura.* Por lo demás, las lecciones, atendiendo a la audiencia a las que iban dirigidas, presentan de manera más asequible y clara la solución del idealismo trascendental a arduos problemas metafísicos. Como enseguida aprecia el lector de estos apuntes, Heidegger se equivocó por completo al afirmar que «Kant en sus lecciones nunca habló de su filosofía *[Kant hat in seinen Vorlesungen niemals von seiner Philosophie gesprochen]*»[4]. Nada más lejos de la realidad en el caso de las lecciones a las que asistió Volckmann, en las que casi en cada página brilla la novedad de pensamiento introducida por la *Crítica de la razón pura.*

[3] Sobre el modo de citar las obras de Kant y las abreviaturas empleadas, véase *infra,* p. 25.

[4] M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Wintersemester 1935-1936), en M. H., Gesamtausgabe 41. Hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984, § 20, p. 114.

La utilidad de la *Metafísica Volckmann* para la comprensión de la filosofía trascendental

De este peculiar carácter de la *Metafísica Volckmann* se desprenden dos razones principales en las que se funda la utilidad de su lectura para una mejor comprensión de la filosofía trascendental. La primera de esas razones es que en estas lecciones se tratan con cierto detenimiento cuestiones capitales que no se desarrollaron, o se desarrollaron muy parcamente, en la magna obra de 1781. En ellas se encuentra, por ejemplo, una «Historia de la metafísica» que completa con valiosas e interesantes precisiones las cinco escasas páginas que componen el último capítulo de la *Crítica,* el titulado precisamente «Historia de la razón pura». Bajo el título de «De la utilidad de la metafísica» se contienen asimismo reflexiones que ahondan en la doctrina kantiana sobre «el objetivo final del uso puro de nuestra razón». No faltan enseñanzas, que no se encuentran expresamente ni con tal claridad en la *Crítica,* que ayudan a una mejor comprensión de problemas tales como el del continuo, en torno al que se hallan útiles distinciones sobre tipos de cantidad y aclaraciones de conceptos relacionados, o el de los universales, sobre el que hay un muy breve pasaje de los escasísimos que respecto de este asunto cabe descubrir en la obra de Kant. Hay en ellas también útiles indicaciones sobre lo que Kant llama «la filosofía trascendental de los antiguos», que completan lo expuesto por Kant en su obra principal. Especial mención merece el largo tratamiento que en ellas se ofrece de la psicología racional[5]. Por no alargar esta lista en demasía, la *Metafísica Volckmann* añade, en fin, al estudio de las categorías un aspecto capital. Como se sabe, respecto de las categorías, o conceptos puros del entendimiento, la *Crítica de la razón pura* se centra en tres cuestiones principales: determinar su número, justificar la validez y el modo de su aplicación a los fenómenos, y mostrar cómo dan lugar a los principios o leyes de la experiencia. Kant mismo declara que «intencionadamente me dispenso, en este tratado, de dar las definiciones de estas

[5] Esta sección de las lecciones es la única que ha sido traducida al inglés en el marco de *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Lectures on metaphysics,* editada y traducida por K. Ameriks y S. Arayon, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 289-296.

categorías» (*KrV,* A 82/B 108). La *Metafísica Volckmann,* en cambio, al hilo del comentario de las definiciones de los predicados más generales del ente propuestas por Baumgarten, no se exime de esta tarea, proporcionando en buena medida lo que se echa de menos en la obra de 1781.

La segunda razón en que se funda la utilidad de la lectura de los apuntes de Volckmann es la expresa identificación que en esas lecciones se hace de la llamada *metaphysica pura* con la filosofía trascendental o crítica de la razón pura. Detengámonos más extensamente en esta segunda razón.

La *Metafísica Volckmann* ilustra de manera ejemplar un hecho notable y, en apariencia, paradójico: el hecho del arraigo de la *Crítica de la razón pura* en la tradición de la metafísica leibniziano-wolffiana y, a la vez, la radical novedad y la decidida oposición a ese modo de pensar que supone la obra principal de Kant. La aclaración de este hecho se lleva a cabo de un modo sencillísimo, al hilo de una explicación de la definición de metafísica propuesta por Baumgarten, en la que se señala su insuficiencia y se propone su corrección.

Como es notorio, Baumgarten definió la metafísica, en el primer parágrafo de su obra así titulada, como la «ciencia de los primeros principios del conocimiento humano *[scientia primorum in humana cognitione principiorum]*» (*Metaphysica* § 1; XVII 23). Durante muchos años, desde el inicio mismo de su actividad intelectual, Kant compartió esta concepción del saber metafísico. Recuérdese, por ejemplo, el título de su disertación latina de 1755: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio,* o sea, *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico,* en la que estudia el principio de contradicción y el principio de razón suficiente. Y en su escrito precrítico de 1765 sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral, se lee esta definición: «La metafísica no es otra cosa que una filosofía de los primeros principios *[erste Gründe]* de nuestro conocimiento» (*UD,* II 283). El descubrimiento de la *Crítica* relativo a la necesidad de una ciencia filosófica sobre el conocimiento *a priori,* así como el hallazgo del modo arquitectónico en que dicha disciplina debe constituirse, modifica radicalmente esta definición de la metafísica, al tiempo que conserva lo que en ella es acertado.

Es correcto, ante todo, definir la metafísica como «ciencia». Con esta caracterización quiere señalarse, según explica Kant en sus lec-

ciones, un rasgo formal del saber metafísico. Expresado negativamente, quiere decirse que la metafísica no puede consistir en un mero agregado o en una mera rapsodia de conocimientos de suyo inconexos, puestos juntos arbitrariamente. Un agregado, enseña Kant en sus lecciones, «no proporciona un concepto determinado del todo y lleva a lo infinito» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 355). Expresado positivamente, que la metafísica se defina como ciencia quiere decir que el saber metafísico se inscribe en una serie sistemática de conocimientos en la que unos son fundamentos *(Gründe)* y otros consecuencias *(Folge),* unos *principia* y otros *principiata,* formando el todo de la metafísica solo el conjunto sistemático de los principios.

Por ello, la definición de Baumgarten prosigue señalando el objeto o materia de la metafísica y dice que es la «ciencia de los principios». Pero, como les recuerda Kant a sus estudiantes, no de los principios del ser de las cosas *(principia essendi),* sino de los principios del conocimiento de las cosas *(principia cognoscendi).* El filósofo lo ilustra con un ejemplo inequívoco: «Que hay un Dios puede conocerse mediante la consideración del mundo; pero el mundo no es el fundamento de la existencia de Dios» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 356). A tenor de la definición que se comenta, la metafísica es, pues, la ciencia de los «principios del *conocimiento humano*».

Pero la voz «principio» solo indica, como enseña Kant, que «un conocimiento puede derivarse de otro» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 356) y, por ello, todo conocimiento, excepto los que constituyen las últimas consecuencias deducibles, puede ser un principio o fuente de otros conocimientos. De ahí que, para determinar los principios de que se ocupa la metafísica, la definición de Baumgarten añada el calificativo de «primeros». De esta manera, el filósofo berlinés circunscribe el objeto del saber metafísico al estudio de los principios que no se derivan a su vez de otros principios. La metafísica es, en efecto, «la ciencia de los *primeros* principios del conocimiento humano». Tales principios son, como enseñan los primeros parágrafos de la *Metaphysica* de Baumgarten, y también había dilucidado Kant en su disertación latina de 1755, el principio de contradicción, o *principium contradictionis,* y el principio de razón suficiente, *principium rationis sufficientis.*

Pero Kant señala con toda razón que esta definición de la metafísica resulta todavía imprecisa. Enseña, en efecto, a sus estudiantes: «Toda serie puede dividirse en dos partes, de las cuales una parte es

siempre la primera, sea tan grande o tan pequeña como se quiera. Por lo tanto, si me limito a decir: una ciencia de los primeros principios, no sé hasta dónde se extenderá esta primera parte» (*V-Met/Volckmann*, XXVIII 358). Y prosigue un poco más adelante: «Se ha determinado que no hay conocimiento más allá de la metafísica, ya que todos los demás principios se derivan de ella; por tanto, el *terminus a priori* de la ciencia queda determinado por la definición, pero no el *terminus a posteriori*» (*V-Met/Volckmann*, XXVIII 358).

«Primero», en efecto, puede entenderse en un sentido estricto, que englobaría solo los dos principios citados, viniendo así la metafísica a reducirse a su sola consideración. Pero «primero» puede también tomarse en un sentido más amplio, que abarque conocimientos de muy amplias y decisivas consecuencias, las cuales tendrían por ello título suficiente para formar parte de la metafísica. Pero ¿en cuáles de esos conocimientos deberíamos detenernos y por qué? «Si el alma pertenece a la metafísica», señala Kant, «entonces también debe pertenecerle el cuerpo, porque está unido a ella, y en este caso tampoco sé dónde detenerme» (*V-Met/Volckmann*, XXVIII 358). En estas lecciones, pues, Kant no enseña sobre este asunto sino lo que ya había señalado en su *Crítica* de forma sumamente gráfica: «¿Qué se diría si la cronología solo pudiera distinguir las épocas del mundo dividiéndolas en los primeros siglos y los siglos siguientes? ¿Pertenece también el siglo quinto, el décimo, etc., a los primeros?, se preguntaría; igualmente pregunto yo: ¿pertenece a la metafísica el concepto de lo extenso? Respondéis: ¡Sí! ¡Ah! ¿Y el del cuerpo? ¡Sí! ¿Y el del cuerpo líquido? Quedáis desconcertados, porque si se sigue así, todo pertenecerá a la metafísica. De donde se ve que el mero grado de subordinación (lo particular bajo lo universal) no puede determinar los límites de una ciencia, sino en nuestro caso la completa heterogeneidad y diversidad del origen» (*KrV*, A 844/B 872).

No cabe, por tanto, determinar la serie de los *principia* que son solo *principia* y los *principiata* que son también *principia* estableciendo entre ellos un límite gradual. Es este un proceder que se basa en un defecto que Kant imputa en general a las definiciones de Baumgarten. En otra ocasión, en estas mismas lecciones recogidas por Volckmann, se lee: «Nuestro autor tiene en general la costumbre de definir siempre por grados, lo que nunca da un concepto determinado» (*V-Met/Volckmann*, XXVIII 435). Es, pues,

preciso determinar un rasgo esencial, no meramente gradual, que distinga clases de principios, e incluso de principios no genuinamente «primeros». La propuesta de Kant no puede sorprender, pues con esta distinción esencial comienza la *Crítica de la razón pura*. Leemos en la *Metafísica Volckmann:* «Hay dos tipos de conocimientos a partir de principios. Algunos conocimientos son principios *a priori,* otros son principios *a posteriori* a partir de la experiencia. Los primeros son, según su naturaleza, principios *a priori,* y no se toman prestados de ninguna experiencia» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 358). La definición de metafísica que hemos considerado queda ahora esencialmente corregida en estos términos, según las propias palabras de Kant recogidas en los apuntes de sus lecciones: «Por lo tanto, la metafísica es: *scientia primorum cogitationis humanae principiorum a priori;* todo conocimiento, pues, que envuelve una experiencia permanece fuera del campo de la metafísica, y a ella solo pertenecen los que pueden obtenerse de la razón, independientemente de toda experiencia. De ahí que la metafísica puede tener un concepto determinado y límites determinados, si la llamamos conocimiento de los primeros principios *a priori*» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 358-359).

Kant enseña a sus discípulos que la metafísica, en tanto que ciencia de los conocimientos *a priori,* es decir, de los conocimientos extraídos de la razón pura, puede llamarse *metaphysica pura,* aunque sería preferible llamarla «filosofía trascendental» o «crítica de la razón pura» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 360). Pero fácilmente se advierte que no se trata de un mero cambio de nombre. El contenido de la filosofía trascendental ya no es el mismo que el de la metafísica tal como la concebía Baumgarten. El lector de la *Crítica de la razón pura* sabe, en efecto, que en esa obra solo tiene un lugar muy secundario el tratamiento del principio de contradicción, que es, sí, un principio del conocimiento *a priori,* pero solo del analítico, y no constituye por ello «un fundamento de la determinación de la verdad de nuestro conocimiento» (*KrV,* A 152/B 191), y que al principio de razón suficiente no se le dedica tampoco en dicho libro un estudio específico. ¿Cómo se explica entonces que la metafísica pura o filosofía trascendental siga definiéndose, con el añadido citado, del mismo modo en que el propio Baumgarten definía la metafísica, esto es, como la ciencia de los primeros principios *a priori* del conocimiento humano, y que, sin embargo, ni el princi-

pio de contradicción ni el de razón suficiente, que son, sin duda, primerísimos principios *a priori,* sean ya el objeto central y básico del que ha de ocuparse el saber propugnado por Kant?

Esta pregunta nos remite a la consideración del significado que el filósofo de Königsberg da a la voz «trascendental», a «este concepto fundamental de la filosofía y de la crítica kantianas» –citamos las palabras algo exageradas de Vaihinger– que «representa el problema terminológico más difícil de Kant e incluso de toda la filosofía moderna»[6].

Es muy conocida la definición que el filósofo da en la *Crítica de la razón pura.* En su primera edición dice: «Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos *[nicht sowohl mit Gegenstände],* como de nuestros conceptos *a priori* de objetos *[sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen]*» (*KrV,* A 11-12). En la segunda edición se lee, sin embargo: «Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que este tiene que ser posible *a priori*» (*KrV,* B 25). Como no podía esperarse otra cosa, la llamada «Kant-Philologie» ha hecho de este *locus* uno de sus objetos predilectos de análisis, desde los comentarios o estudios más antiguos de Cohen[7], Gideon[8] o el citado Vaihinger[9] hasta las investigaciones más recientes de Hinske[10], Pinder[11] o Knoepffler[12].

---

[6] H. Vaihinger, *Kommentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft,* hrsg. von Raymond Schmidt, Stuttgart-Berlín-Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922, 2. Aufl., 1. Band, p. 467.

[7] Cfr. H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig, Durr, 1907, pp. 18-21.

[8] Cfr. A. Gideon, Der *Begriff Transscendental in Kant's* Kritik der reinen Vernunft, Marburg, Friedrich's Universitäts-Buchdruckerei, 1903.

[9] Cfr. H. Vaihinger, *op. cit.,* Band. 1, pp. 467-472.

[10] Cfr. N. Hinske, «Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie», en *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968), pp. 86-113; y *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant,* Stuttgart, Kohlhammer, 1970, esp. pp. 28-39.

[11] Cfr. T. Pinder, «Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs "transzendental" in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (A 11 f./B 25)», en *Kant-Studien* 77 (1986), pp. 1-40.

[12] Cfr. N. Knoepffler, *Der Begriff «transzendental» bei Kant,* München, Herbert Utz, 1998. Agradecemos al profesor Manuel Sánchez Rodríguez, de la Universidad de Granada, sus valiosas indicaciones sobre este asunto.

Muchas son las cuestiones que plantean, en efecto, la definición kantiana de «trascendental» y su posterior modificación. ¿No parece dar a entender la extraña locución alemana *«nicht sowohl... sondern»* que el conocimiento trascendental se refiere también, en cierto modo, a los objetos? ¿Supone el cambio de la definición en las dos ediciones una corrección y, por consiguiente, una desautorización de la primera versión? Consideremos estas cuestiones cifrándolas en una sola: ¿cómo se explica el cambio de «conceptos» *(Begriffe),* en la primera edición, por «modo de conocer» *(Erkenntnisart),* en la segunda?

Sin pretender resolver el debate sobre la noción de lo trascendental y sus muchas ramificaciones, conviene hacer constar que las lecciones de metafísica recogidas por Volckmann arrojan luz sobre el asunto y, sobre todo, permiten responder a la pregunta planteada sobre la diferencia entre el objeto propio de la metafísica racionalista y el de la filosofía trascendental. Cabe decir, en efecto que, a la luz de la lectura de los apuntes de Volckmann, en la primera edición de su magna obra Kant trata de poner de relieve la novedad de la filosofía trascendental *de manera mediata,* merced a una confrontación con la concepción tradicional de la metafísica. En la segunda edición, en cambio, el filósofo destaca la novedad de su filosofía trascendental *de modo inmediato,* sin compararla con lo que estaba vigente en el pasado filosófico, sino poniendo nítidamente ante los ojos la innovación que introduce su pensamiento. Consideremos brevemente este hecho.

Como es sabido, Baumgarten enseña que la metafísica está constituida por cuatro ciencias: la ontología, la cosmología, la psicología y la teología natural. Define la primera de ellas, la ontología, como la *scientia praedicatorum entis generaliorum,* ciencia de los predicados más generales del ente. Y explica a continuación: «los predicados más generales del ente son los primeros principios del conocimiento humano *[Entis praedicata generaliora sunt prima cognitionis humanae principia]*» (*Metaphysica* § 5; XVII 24). El estudio de los predicados universales internos del ente conduce, en efecto, a Baumgarten a tratar enseguida el principio de contradicción (*Metaphysica* § 7; XVII 24) y el de razón suficiente (*Metaphysica* § 22; XVII 31).

Los predicados más generales del ente son, en verdad, las categorías, que Kant llama también «conceptos puros del entendi-

miento». La filosofía trascendental ha de ocuparse, sin duda, a título de primeros principios *a priori* del conocimiento humano, de semejantes «conceptos *a priori*». ¿No tienen entonces el mismo objeto de estudio la ontología tradicional, que se ocupa de las categorías o predicados más universales del ente, y la filosofía trascendental, que trata asimismo de las categorías o conceptos puros del entendimiento? Una diferencia esencial, sin embargo, desbarata por completo esta presunta equiparación.

La ontología dogmática trata de las categorías del ente en tanto que predicados *a priori* que cabe atribuir a las cosas como propiedades suyas. Volckmann anotó esta enseñanza de Kant del modo siguiente: «A la ontología se le llama filosofía trascendental; pero la ontología es la consideración de los objetos a través de nuestra razón. Es una *metaphysica applicata,* en la que mediante principios de la razón pura obtengo objetos» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 360). No en vano Wolff había titulado su tratado alemán de metafísica, publicado en 1720, como *Pensamientos racionales* (cabría decir: conocimientos obtenidos por la razón) *sobre Dios, el mundo y el alma del ser humano* (y añade), *así como sobre todas las cosas en general [Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt].* En cambio, el conocimiento trascendental, como en definitiva declara Kant en las dos versiones de su definición, no versa sobre los objetos, es decir, sobre los entes y sus propiedades, por más que ese conocimiento de las cosas sea *a priori,* es decir, obtenido mediante principios de la razón pura. En las lecciones recogidas por Volckmann, Kant ilustra la peculiaridad de la filosofía trascendental, o *metaphysica pura,* frente a la *metaphysica applicata,* de manera muy clara: «Por ejemplo, cuando en la filosofía trascendental llego al concepto de sustancia, preguntaría: ¿cómo llego al concepto?, ¿qué puedo organizar con él? Por tanto, examinaré mi razón con respecto a los principios, con respecto a su origen, uso y límites, sin tratar de las cosas, de si son sustancias o accidentes, como sucede en la ontología» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 361). A diferencia, pues, de la ontología, que busca conocer los objetos mediante conceptos *a priori,* la filosofía trascendental trata de «nuestros conceptos *a priori* de objetos», según reza la definición que comentamos.

A tenor de esta definición de «trascendental», no puede sorprender la nueva figura que adopta la antigua ontología en la filo-

sofía de Kant. El filósofo, en efecto, había escrito en su *Crítica de la razón pura:* «El orgulloso nombre de ontología, que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (por ejemplo, el principio de causalidad), debe dejar su lugar al más modesto título de simple analítica del entendimiento puro» (*KrV,* A 247/B 303). He ahí, pues, la razón, explícitamente declarada por Kant, de que la mera elucidación de los dos grandes principios del conocimiento humano, y aun de otros derivados de ellos, objeto de la metafísica tradicional, no constituya una ocupación propia de la *metaphysica pura* o filosofía trascendental.

La definición de «conocimiento trascendental» que se lee en la primera edición de la *Crítica* parece dirigirse, pues, a quienes tienen delante el manual de metafísica de Baumgarten. De ahí que en ella se mencionen «nuestros conceptos *a priori* de objetos» como contrapuestos a los *«entis praedicata generaliora»,* a los predicados más generales del ente. Es preciso reconocer, sin embargo, que la fórmula empleada por Kant en la primera edición de su libro puede dar lugar a graves equívocos, de los que, como se ha visto, previene a estudiantes como Volckmann y que el filósofo tuvo también que disipar en sus obras publicadas. En la *Crítica,* en efecto, advirtió a quienes, como los filósofos wolffianos, identifican lo *a priori* con lo trascendental, que «no todo conocimiento *a priori* se debe llamar trascendental, sino solo aquel por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) solo se aplican *a priori* o solo *a priori* son posibles (es decir, la posibilidad del conocimiento o el uso de él *a priori*)» (*KrV,* A 56/B 80). Y en los *Prolegómenos,* refiriéndose a la reseña de Feder y Garve, señaló la diferencia entre la ontología dogmática y su nueva filosofía trascendental de este modo tan gráfico: «El mundo está harto de afirmaciones metafísicas; lo que se desea es la posibilidad de esta ciencia, las fuentes a partir de las cuales se puede derivar la certeza en ella, y criterios seguros para distinguir entre la apariencia ilusoria dialéctica de la razón pura y la verdad» (*Prol,* IV 377).

Quizá fueron estos o parecidos equívocos los que movieron a Kant a modificar su definición de «trascendental» en la segunda edición de su obra principal. Sin desechar en modo alguno la primera fórmula como inválida, el filósofo presentó seis años después de un modo más claro y directo la originalidad de su planteamien-

to: la filosofía trascendental versa no tanto sobre los objetos cuanto sobre *nuestro modo de conocer a priori* los objetos; versa, por tanto, sobre nuestras propias facultades cognoscitivas. Es, claro está, una crítica del uso puro de la razón.

Ciertamente, los propios *Prolegómenos* ya habían explicado lo que ha de entenderse por «modo de conocer *[Erkenntnisart]*». En el libro de 1783 Kant declaró que la voz «trascendental» «nunca significa para mí una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino solo a la facultad de conocer *[Erkenntnißvermögen]*» (*Prol,* IV 293). Los apuntes tomados por Volckmann no dejan tampoco lugar a dudas sobre el asunto. Respecto de la primera parte de la metafísica, la *metaphysica pura* o filosofía trascendental, anota Volckmann esta larga enseñanza, que citamos por extenso:

> Es una ciencia que constituye una consideración sobre la razón misma, y no sobre las cosas sometidas a la razón. Se ocupará de las fuentes, de la extensión y de los límites de nuestra razón pura; por tanto, *en primer lugar examinaremos nuestra razón misma* e investigaremos la posibilidad de los conocimientos *a priori* en nuestra razón; *en segundo lugar, su extensión,* hasta dónde y a qué objetos puede llegar sin la ayuda de principios empíricos; *en tercer lugar, sus límites,* qué límites no puede traspasar si rechaza la asistencia de la experiencia, sin caer en el error, la ofuscación y las inferencias engañosas. La primera parte de la metafísica es, por tanto, la determinación completa de nuestra razón pura, la determinación de su naturaleza y de los límites de su capacidad. Esta parte puede ser llamada la *filosofía trascendental* o la *crítica de la razón pura,* en la que la razón pura es su propio objeto (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 359-360).

Como resumen de este largo pasaje, valgan dos frases lapidarias contenidas también en estas mismas lecciones. No las hemos encontrado más rotundas en ningún escrito de Kant. La primera dice: «La filosofía trascendental es autoconocimiento de nuestra razón *[Transcendentale Philosophie ist aber SelbstErkentniß unsrer Vernunft]*» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 360-361). La segunda declara: «La filosofía trascendental trata del sujeto, no del objeto *[Die transcendentale Philosophie geht also aufs Subject, nicht aufs Object]*» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 364).

Nuevamente se desprende de aquí la razón por la que el esclarecimiento del principio de contradicción y del de razón suficiente, así como de los que de ellos se derivan, no constituye el objeto propio de la filosofía trascendental, como lo era de la metafísica de la escuela de Wolff. En la nueva filosofía propuesta por Kant no se trata ya de lograr claridad sobre esos principios *a priori,* que son fuente de todo otro conocimiento de objetos, sino de descubrir y justificar los principios del mismo conocer *a priori,* «los principios», si podemos utilizar la expresión empleada por Kant en 1770, «del mundo sensible y del mundo inteligible», los principios de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento de los que se «deduce», en el sentido especial en el que Kant utiliza esta palabra, el conocimiento *a priori.* Tal es la novedad del nuevo modo de filosofar. Como hace constar Volckmann en sus apuntes: «En una crítica de la razón no ha pensado nunca nadie todavía» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 377). Nadie, excepto Kant, en efecto, había pensado en esa investigación. Pero la necesidad de ella estaba ya contenida en el mismo concepto de la metafísica como ciencia de los primeros principios universales y necesarios del conocimiento humano. No cabe innovación filosófica más arraigada en la tradición y que, sin embargo, rompa más radicalmente con ella.

La presente edición

El texto original de la *Metafísica Volckmann* que se reproduce en esta edición (páginas pares) se ha tomado del volumen XXVIII de la edición canónica de las obras de Kant[13]. Su título original completo reza así: *Metaphysische Vorlesungen des Herrn Prof: Kant. nachgeschrieben im Jahr 1784 und 85. von I. W. Volckmann d. G. G. B;* literalmente: *Lecciones metafísicas del Sr. Prof. Kant transcritas en el año 1784 y 1785 por J. W. Volckmann.* La traducción española del texto alemán ha pretendido ser lo más fiel posible a las peculiaridades del original, reproduciendo incluso incorrecciones y aun ciertos anacolutos, comprensibles en unos apuntes tomados al dictado. Las notas que los editores han añadido informan, por lo general,

[13] *Immanuel Kant's gesammelte Schriften,* Berlín, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschften zu Berlin, 1902 y ss., vol. XXVIII, pp. 353-459.

de autores u obras referidos en el texto o traducen las expresiones latinas utilizadas por Kant.

En los márgenes del texto alemán y castellano se encontrarán unos números sin signo ortográfico (del 353 al 459) que corresponden a las páginas del volumen XXVIII de la edición canónica de las obras de Kant. Los números a lo largo del texto entre corchetes y voladita (del [1] al [107]) corresponden a las páginas del cuaderno original de apuntes de Volckmann. Para facilitar la lectura de estas *Lecciones,* los traductores han dividido en ocasiones el texto original en párrafos más breves y han introducido, entre corchetes, algunos subtítulos que no figuran en el original.

La edición de las lecciones se completa con un «Estudio preliminar» y tres «Apéndices». El «Estudio preliminar» debe su autoría a Alba Jiménez. En él se ofrece informaciones sobre los antecedentes históricos tanto de la concepción que se formó Kant de la metafísica como de su nuevo modo de comprender el ámbito de lo trascendental. La tesis principal que su autora defiende es que en las lecciones transcritas por Volckmann se muestra con especial claridad que la tarea de una crítica de la razón pura o, si se quiere, de la filosofía trascendental, no es otra, en el fondo, que resolver el problema de la deducción trascendental de las categorías y la aneja cuestión del esquematismo trascendental[14]. El estudio comenta también algunas declaraciones sobre la religión natural que se encuentran en las lecciones que ayudan a comprender su papel como motivo impulsor de la conducta humana. Por lo demás, en dicho estudio se pone de relieve asimismo que las lecciones aportan luces inestimables para hacerse cargo de cuestiones que Kant no ha tratado con la profundidad requerida en sus libros y ensayos, como es el caso del espinoso problema del continuo.

En el «Apéndice I» se ofrece una selección ordenada de pasajes de la obra de Kant que atestigua la idea que se formó el filósofo de la metafísica como ciencia posible y los diversos significados en los que la entiende. Tanto la selección como la ordenación de los textos kantianos se apoya en un estudio previamente publicado de

---

[14] El estudio de largos años de la autora sobre los capítulos de la deducción trascendental y el esquematismo se recoge en su libro *Deducción y aplicación de las categorías en la filosofía de Kant. El ingreso de la lógica en el tiempo a través de la imaginación trascendental,* Granada, Comares, 2021.

Rogelio Rovira sobre los múltiples significados de la metafísica según Kant[15].

Dos diagramas sobre las divisiones de la metafísica conforman el «Apéndice II». Finalmente, el «Apéndice III» contiene un glosario trilingüe (español-alemán-latino). Su consulta informará al lector de las decisiones que los editores han tomado en su versión de los términos técnicos contenidos en estas lecciones.

El trabajo de edición que aquí se presenta se realiza en el marco de los Proyectos de investigación: *La Deducción trascendental de las categorías: nuevas perspectivas* (PR65/19-22446), financiado por la Comunidad de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid, y *Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico hermenéutica* (PID2020-1151142GA-I00), financiado por el Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital en el marco del Programa Estatal de Generación de Conocimiento. La edición forma parte de un plan de traducción de más largo alcance que incluye fundamentalmente el material de las lecciones kantianas recogidos en los volúmenes XXVIII a XXIX de las obras completas.

La tarea de traducir estas lecciones de metafísica ha concedido a sus autores el privilegio de acudir, por así decir, a la cátedra del *magister* Kant y escuchar de sus labios, como si lo oyeran por primera vez, la originalísima novedad de su doctrina. Con el deseo de compartir este privilegio con los lectores de lengua española entregan su trabajo al cuidado editorial de Siglo XXI de España.

Alba Jiménez y Rogelio Rovira
Universidad Complutense de Madrid

---

[15] Cfr. R. Rovira, «Von der mannigfachen Bedeutung der Metaphysik nach Kant», en *Kant und die Berliner Aufklärung*, hrsg. von Volker Gerhardt, Rolf Horstmann und Ralph Schumacher, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2001, Bd. 2, pp. 646-655.

MODO DE CITAR LAS OBRAS DE KANT Y ABREVIATURAS EMPLEADAS

Las obras de Kant se citan según la llamada *Akademie Ausgabe: Kant's gesammelte Schriften,* hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschften zu Berlin, Berlín, 1902 ss. En cada caso se indica el volumen (en romanos) y los números de las páginas (en arábigos). La sola excepción la constituyen las referencias a la *Kritik der reinen Vernunft* que, como es usual, se cita según la paginación original de la primera y la segunda ediciones, señaladas respectivamente con las letras A y B. Se emplean las siguientes abreviaturas:

Br	*Briefe*
FM	*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*
KrV	*Kritik der reinen Vernunft*
MS	*Die Metaphysik der Sitten*
Prol	*Prolegomena zu einer jedén künftigen Metaphysik*
TG	*Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*
UD	*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*
V-Met/Dohna	*Vorlesungen Wintersemester 1792-1793 Metaphysik Dohna*
V-Met/Heinze	*Kant Metaphysik L1 (Heinze) (ca. 1770-1775)*
V-Met-L2/Pölitz	*Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original) (1790-1791?)*
V-Met/Mron	*Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius*
V-Met/Schön	*Metaphysik von Schön, Ontologie (ca. 1785-1790)*
V-Met/Volckmann	*Vorlesungen Wintersemester 1784-1785 Metaphysik Volckmann*

ESTUDIO PRELIMINAR

Al lector que se enfrente al estudio de las lecciones de metafísica que conocemos gracias a los apuntes de Volckmann no le resultará inútil conocer de antemano las razones en que cabe fundamentar el valor filosófico de este singular texto. El diálogo sostenido de Kant con la filosofía de escuela alemana y la distancia con las posiciones dogmáticas sobre la que su propio sistema crítico se alza ponen de manifiesto aspectos en los que el proyecto crítico del filósofo de Königsberg muestra sus logros más conspicuos, pero también sus costuras y puntos ciegos.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA FORMACIÓN DEL CONCEPTO KANTIANO DE METAFÍSICA

El término «metafísica» lleva desde sus inicios el peso de una radical ambivalencia que sigue presente en la obra de Kant. Esta disciplina, desde la recepción crítica que hizo la Stoa de los principios metafísicos que se hallan en las filosofías de Platón o Aristóteles, los posteriores embates de ciertos precursores de Kant, como Bacon o Reid, o los más recientes ataques de los empiristas, que despertaron al filósofo de Königsberg de su sueño dogmático, se ha presentado en no pocas ocasiones como un terreno yermo, como una presunta ciencia que tendría que ser necesariamente superada. Frente a este *odium metaphysicum,* se ha abierto camino un sentido positivo de la metafísica que incorpora esa *pars destruens,* pero solo con vistas a reformular su campo y redefinir sus legítimas pretensiones con nuevos y más firmes fundamentos. Probablemente en ningún filósofo como en Kant se hace tan clara esta misión, ya reivindicada por Johann Georg Sulzer, de rehabilitar una nueva metafísica[1].

[1] A pesar de la afirmación de Sulzer de 1759, según la cual la metafísica aparece como la última parte de la física, a juicio de Brandt, la contribución de Sulzer en las

En el sistema kantiano tendrá un doble carácter: el del orden natural y el del orden moral, en correspondencia con la división de la metafísica en «metafísica de la naturaleza» y «metafísica de las costumbres».

La definición de metafísica que proporciona Kant cobra plena inteligibilidad en el contexto de la recepción que el pensador de Königsberg hizo de la crítica de Crusius al racionalismo wolffiano[2]. Así, bajo la inspiración de Crusius, el proyecto kantiano da un giro en su asunción del punto de vista trascendental, en continuidad con la recepción que la filosofía alemana había hecho de este concepto especialmente a partir de Joachim Georg Daries, orientando en una nueva dirección el problema de la definición de la metafísica y su relación con la ontología[3].

El *Entwurf* de Crusius, de 1745, comienza subrayando la falta de acuerdo entre los distintos sabios a la hora de delimitar el alcance de la metafísica y la enorme distancia que separa aparentemente las respectivas concepciones de unos y otros. Unos definen la metafísica como la ciencia de las cosas en general y otros incluyen en su concepto las primeras causas fundamentales o los fundamentos supremos de las demás ciencias. Como ya se ha recordado en la «Presentación», el propio Kant se hace eco de esta definición en sus lecciones (*«scientia primorum cogitationis humanae principiorum a priori»*). Se trata en cualquier caso de una ciencia, lo que para Kant significa tanto como un todo sistemáti-

notas a las *Investigaciones filosóficas sobre el entendimiento humano* habla de la necesidad de las investigaciones metafísicas frente a la destrucción de la razón proponiendo una nueva e importante tarea para la metafísica (R. Brandt, «Kant como metafísico», *Revista de Filosofía Diánoia* 39, 1993, pp. 25-57). En el *Kurzer Begriff* donde habla de la metafísica o teleología como parte de la física, conviene señalar que remite precisamente al uso que Francis Bacon hace del término «metafísica». Ciertamente para Bacon la metafísica era la parte más importante de la filosofía de la naturaleza. Resulta llamativa la escasa atención que en general se ha dedicado a la influencia de Bacon en Kant, a pesar de su teoría del esquematismo desarrollada en el contexto de su teoría de la materia o su crítica a la historia de la filosofía en la *Instauratio Magna*. Véase J. G. Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit worin jeder nach seinem Inhalt Nutzen und Volkommenheit*, Leipzig, J. Ch. Langenheim, 1759, §185, p. 158.

[2] Véase W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, vol. 2: 1640-1780, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1970.

[3] Véase H. Knittermeyer, *Der Terminus trascendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant* (Dissertation), Marburg, Buchdruckerei von J. Hamel, 1920, p. 191.

co y articulado de elementos ordenados según principios. La definición de metafísica que el filósofo de Leuna presenta en los primeros parágrafos de su *Entwurf* parte de la distinción entre lo que llama verdades contingentes *[zufällig]* y verdades necesarias *[notwendig]*[4]. La metafísica debe ocuparse solo de las verdades necesarias; lo que puede conocerse *a priori* a partir de ellas, se llama ontología. Este giro de la metafísica hacia el saber *a priori* (frente a planteamientos racionalistas innatistas o preformistas) anuncia ya la definición de metafísica como filosofía de la razón pura o sistema del conocimiento racional. Con Crusius, pues, el concepto de verdad trascendental se desplaza visiblemente de las cosas a la relación entre las representaciones y las cosas[5]. El uso de principios *a priori* es lo que permite a la metafísica diferenciarse de la física, que avanza siempre bajo el consejo de la experiencia, según apunta Volckmann en las lecciones escuchadas en la cátedra de Kant. Este giro delimita, por lo demás, el propio contenido material de la metafísica, a saber: el estudio de las fuentes, la extensión y los límites de nuestra razón pura. Asimismo, anticipa la identificación de la ontología como propedéutica de la metafísica.

La idea de una filosofía trascendental aparecerá también en la crítica *de* la razón (genitivo subjetivo) como una exigencia del sistema de la razón pura *(Selbstrechtfertigung)*, esto es, de la ontología, que, como parte o propedéutica de la metafísica, propor-

---

[4] «Hay dos tipos de verdades. Algunas son contingentes, esto es, tratan solo de cosas que pertenecen a la constitución contingente de las cosas en este mundo. Pero las otras son necesarias, esto es, conciernen o a aquello que es absolutamente necesario y es imposible que no sea o, al menos, a aquello que es inevitable para la vigencia de un mundo y, por tanto, debe tener lugar en cualquier mundo, tanto como en el mundo presente *[Es gibt zweyerley Warheiten. Einige sind zufällig, das ist, sie handeln nur von Dingen, welche zu der zufälligen Einrichtung der Dinge in diese Welt gehören. Andere aber sind nothwendig, nehmlich sie betreffen entweder dasjenige was schlechterdings nothwendig ist und unmöglich nicht sein kann; oder zum wenigsten das jenige, was den Geltung einer Welt unvermeidlich ist, und also in einer iedweden Welt eben so wohl als in der gegenwärtigen statt finden muss]*», Ch. A. Crusius, *Entwurf der nothwendig Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzen werden,* Leipzig, Johann Friedrich Gleditsch, 1745, §1.

[5] Sobre la herencia de la doctrina de la razón de A. F. Hoffmann en la concepción de la metafísica de Crusius y su crítica a Wolff véase M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung,* Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1945, pp. 259-262.

ciona el esquema según el cual los principios del conocimiento se ordenan, de modo que «la idea de la filosofía trascendental es, en otras palabras, necesaria, porque la *arquitectónica de la razón pura* no puede prefigurar el plan de la *crítica de la razón pura*»[6]. Dicha identificación tiene acaso su condición en el desplazamiento conceptual que propició la incidencia de la filosofía suareciana en la transmisión de la filosofía escolástica alemana, condición que se halla ligada fundamentalmente a una nueva determinación del concepto de posibilidad. Este nuevo concepto, en efecto, precipitó la definición de Wolff de la filosofía como «ciencia de lo posible». Las primeras apariciones del concepto de ontología en su sentido moderno, atribuidas al *Lexicon philosophicum* de Johannes Micraelius o a la lectura que hace Glocenius de la clasificación de las ciencias de Pérerius, dividiendo la metafísica en teología, pneumática o angelología, presentan por primera vez una ciencia universal identificada con la filosofía primera, entendida como ciencia de los primeros principios o ciencia de lo posible. Ya en Suárez aparecen planteados por primera vez los grandes problemas de la metafísica, a saber, el problema de la relación entre el *ens per essentiam* y el *ens per participationem* o el de la unidad de la pluralidad de sentidos en que decimos el ser. Descubrir que cien táleros posibles tienen la misma realidad *(realitas, Realität)* que cien táleros *wirklich* o actuales, tópico de Kant, suareciano hasta la médula, implica romper con la tradición ontoteológica que de algún modo presidió toda la historia de la metafísica, dominada por lo que Heidegger denominó el olvido del ser[7]. De este modo, en línea con la interpretación heideggeriana según la cual ontología fundamental y crítica de la razón pura vienen a ser una y la misma cosa, la metafísica a partir de Kant experimenta un desplazamiento radical por el cual co-

---

[6] T. Pinder, «Kant Begriff der transzendentale Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs transzendental in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft*», *Kant-Studien* 77 (1986), p. 3.

[7] Cfr. F. Suárez, *Disputaciones metafísicas,* Madrid, Tecnos, 2011; J. F. Courtine, *Suárez et le sistème de la métaphysique,* París, Presses Universitaires de France, 1989; P. Aubenque, «Suárez y el advenimiento del concepto de ente», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 48 (2015); C. Esposito, «Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporánea», en A. Lamacchia (ed.), *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinacimento spagnolo,* Bari, Levante, 1995, pp. 466-573.

mienza a entenderse como autoconocimiento de la razón, o conocimiento de la posibilidad del conocimiento. La pregunta que sirve a partir de ahora como hilo conductor de toda ontología o filosofía trascendental que prescribe el uso de la razón a todas las demás ciencias es la pregunta de la deducción trascendental de las categorías: «¿cómo podemos conocer algo de lo que la experiencia no nos ha enseñado nada y donde nada se ha sacado de principios de experiencia?» se pregunta Kant en sus clases (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 361).

En el periodo precrítico, la matemática, como *organon* de todo conocimiento claro y distinto, procedía a partir de la exposición intuitiva de nuestros conceptos, al contrario que la metafísica. La *regina scientiarum,* sin embargo, exige garantizar la posibilidad de esquematizar sus conceptos, si no quiere quedar condenada a proponer dogmáticamente meros principios de síntesis de intuiciones empíricas posibles, sin poder asegurar la validez objetiva y el significado –en el sentido de la posibilidad de referirse a los fenómenos– de sus conceptos. El conocimiento finito –a diferencia del conocimiento del entendimiento arquetípico– es aquel que sabe que no sabemos de las cosas como son:

> Cuando se originó la escuela eleática, ya dominaban sistemas filosóficos en los que se distinguían los conceptos de los sentidos de los del mero entendimiento, de los cuales, los primeros se denominaban *sensibilia* o *phaenomena,* mientras que los objetos del entendimiento se llamaban *intelligibilia* [...]. Los sentidos proporcionan tan solo los fenómenos, no cómo son las cosas, sino cómo nosotros somos afectados por ellas y, asimismo, en tiempos recientes, se ha señalado que, en lo que nos presentan los sentidos, debemos distinguir el fenómeno y las cosas mismas (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 370).

Ese saber solo puede adquirirse desde un saber previo, que viene caracterizado como un saber «trascendental», en cuyo seno se desplaza el problema de la verdad de los objetos al plano relacional donde se conectan nuestros conceptos *a priori* con los objetos en general. Pero «lo trascendental» se dice de muchas maneras. Es preciso considerar, pues, los antecedentes de este término y sus varios usos y significados.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL TÉRMINO «TRASCENDENTAL» Y SUS DIVERSOS SENTIDOS

Un saber «trascendental» significa, conforme a la ya citada definición de la segunda edición de la *Crítica* (*KrV,* B 25), comentada en la «Presentación», un saber que tiene como objeto las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo en cuanto que este haya de ser posible *a priori.* Pero ¿significa lo mismo «trascendental» cuando se aplica a la realidad trascendental como cualidad de las formas *a priori* de la sensibilidad opuesta a la realidad empírica que cuando, tras los Prólogos y la Introducción, la *Crítica* anuncia una Estética trascendental, que cuando se habla, por ejemplo, de un uso trascendental de los conceptos o cuando la fenomenología, según la terminología lambertiana, se presenta como búsqueda de la *veritas transcendentalis*?

La reflexión sobre el propio quehacer del conocimiento concierne a su posibilidad solo en la medida en que esta tiene lugar *a priori.* Lo *a priori* es, por tanto, una condición de lo trascendental y lo trascendental tiene necesariamente el carácter de lo *a priori,* sin que ello agote desde luego todo el campo de su significación. Lejos de encontrar una dependencia cerrada de lo trascendental respecto de lo *a priori,* Kant se encargará de mostrar que, al contrario, hay una anterioridad lógica de este en el orden de la fundamentación. Lo trascendental no puede identificarse, por tanto, con lo *a priori,* sino que remite a la posibilidad misma de que los conceptos *a priori* o las formas *a priori* de la sensibilidad puedan referirse a los objetos de la experiencia, garantizando así su validez objetiva. En ese sentido podemos decir, siguiendo a Knoepffler, que lo trascendental comprende el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*[8]. A su juicio, el conocimiento trascendental como idea de la filosofía trascendental se ocupa de la posibilidad de nuestro modo de conocer *a priori* y de referir dicho conocimiento a los objetos de la experiencia, encontrando en dicha tarea su más clara expresión en el principio supremo de todos los juicios sintéticos *a priori.*

Los términos *transcendentale* o *transcendentalia,* cuyo primer uso suele atribuirse a Francisco de Meyronnes en el siglo XIV, ad-

[8] «Transzendental in seiner vorrangigen Bedeutung faßt das Problem terminologisch, wie synthetische Urteile *a priori* möglich sind», en N. Knoepffler, op. cit., p. 79.

quieren progresivamente un significado lógico u ontológico, quedando reservado el término «trascendente» para señalar un tránsito hacia lo suprasensible de carácter estrictamente metafísico, que concuerda mejor con el significado que Kant da al término metafísica en los *Progresos de la metafísica.* Ese «pasar hacia» o «ir más allá» al que alude el concepto de lo trascendental se refiere, no obstante, a un tránsito inmanente. El término «trascendental» empieza a desempeñar un papel importante en el siglo XVIII principalmente a partir de la obra de Franz A. Aepinus, quien, en 1714, acuña el concepto de *philosophia transcendentalis* en un sentido muy parecido al que utilizan Tetens, Lambert o Kant. Otros autores, como Jacob Wilhelm Feuerlein, habían hablado de una *disciplina transcendentalis,* pero parece que solo a partir de Tetens y Lambert la filosofía trascendental comienza a equipararse con la ontología. En ese momento, la expresión «filosofía trascendental» era difícil de distinguir de otras como «filosofía especulativa», «filosofía primera» u «ontología».

En su estudio sobre el concepto de lo trascendental en Tetens, Krouglov distingue cuatro características propias de la definición de filosofía trascendental propuesta por Tetens[9]: trascendental como fundamento de la entera filosofía; como expresión de la unión con los conceptos generales que son ciertos *a priori;* como aquello que se refiere, no a los cuerpos reales y sus propiedades, sino a las cosas en general; y como un *tertium quid* común al mundo de lo posible y al mundo de lo real-efectivo. Estas características se asemejan a aquellas que emplea Lambert en su definición de la filosofía trascendental entendida como un desplazamiento de los juicios a los conceptos y de estos a las cosas, como medio entre el mundo corpóreo-sensible y el mundo inteligible, o como adjetivo de la fenomenología u óptica[10]. La fenomenología constituye para Lambert un *Organon,* esto es, una *Scheinslehre* u óptica trascendental que tiene como objeto a la propia razón en su condición de medio *[Mittel, Werkzeuge]* para establecer el conjunto de principios a partir de los cuales se erigen todos los conocimientos *a priori*

---

[9] A. N. Krouglov, *Der Begriff transzendental bei J. N. Tetens. Historischer Kontext und Hintergründe,* Hamburg, Felix Meiner, 2005, pp. 35-75.

[10] Cfr. Carta de Kant a Johann Heinrich Lambert del 2 de septiembre de 1770 (*Br* x, 96-98).

en un sistema de la razón pura. Así, cuando Kant define su filosofía trascendental lo hace también recogiendo este sentido fenomenológico, que remite a la última de las cuatro partes en que se divide el *Nuevo Órgano* de Lambert (dianología, aletología, semiótica y fenomenología). La filosofía trascendental es, por tanto, en un sentido kantiano, una *phaenomenologia generalis,* tal como se expresa en la citada carta a Lambert del 2 de septiembre de 1770, es decir, la ciencia que va de la apariencia a la verdad. La fenomenología entendida como óptica significa adoptar la perspectiva trascendental[11]. Ya en Lambert, por tanto, lo trascendental es una forma de conocimiento, algo que se puede predicar a la vez del sujeto de conocimiento y de su contenido objetivo.

Lo trascendental señala un tipo de conocimiento reflexivo cuya posibilidad ha de tener lugar *a priori* y debe poder referirse o aplicarse a la realidad fenoménica, constituyendo una suerte de paso interno, formal o inmanente entre dos realidades ontológicas de naturaleza diversa. El carácter *a priori* de este tipo especial de conocimiento garantiza su inmanencia, es decir, la posibilidad de encontrar dentro de sí –sin referencia a la multiplicidad empírica– su valor de universalidad y necesidad. Pero, a su vez, como conocimiento y tránsito, sigue teniendo un carácter relacional y binario, «a través» (tras-) del cual es posible conectar dos órdenes diversos. La conexión del orden de las funciones lógicas con los fenómenos empíricos es precisamente la tarea de la deducción trascendental, que nos explica cómo los conceptos puros pueden ganar su significado en su remisión a la experiencia, sin haberse formado a partir de la misma experiencia.

El ámbito de lo trascendental y la tarea de la deducción trascendental de las categorías

El ámbito de lo trascendental es, por lo demás, lo que nos permite situarnos ante la vía crítica como camino intermedio entre toda suerte de realismo y empirismo dogmáticos, lo que a su vez

[11] J. H. Lambert, *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheid vom Irrthum und Schein,* Bd. I, Leipzig, J. Wendler, 1764, pp. 484 y ss. § 48.

coincide con la tarea de la deducción trascendental de las categorías o con el problema del esquematismo. Según la contundente fórmula que utiliza en la carta a Reinhold del 12 de mayo de 1789 (cfr. *Br* XI, 38-39), exponer el concepto puro en una intuición constituye la nueva tarea de la metafísica. Por eso, a la distinción que hace, en otras versiones de los apuntes de lecciones, entre un uso inmanente (conceptos puros *a priori* que no llegan a ser objeto de la experiencia) y un uso trascendente del entendimiento (en el que ningún objeto de la experiencia puede ser adecuado a sus nociones), podríamos añadir un uso «trascendental», que es el que precisamente corresponde a la ontología, la cual, según declara en las lecciones conocidas como *Metafísica Dohna,* «presenta solamente aquellos objetos a los cuales un objeto de la experiencia les puede ser adecuado» (*V-Met/Dohna,* XXVIII 640). Y por ello, cuando unas páginas más adelante, define el concepto de la filosofía trascendental en sentido crítico como ontología, identificando la crítica de la razón pura con la filosofía trascendental, enseña Kant que la crítica significa estar en disposición de responder a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* o responder a la *crux philosophorum* de la metafísica, a saber, «¿cómo puedo sobrepasar mi concepto, pensar más de lo que puedo pensar en él?» (*V-Met/Dohna,* XXVIII 651), es decir, resolver la cuestión de la deducción trascendental[12]. De esta forma, la tarea crítica coincide con la apertura de un plano trascendental del conocimiento que se concreta en la deducción de la tabla de las categorías, el establecimiento de una tópica que decida las competencias de todas las facultades, la articulación sistemática de los principios de la razón pura o la condición de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* que constituyen la metafísica en sentido positivo.

De este modo, la tarea crítica coincide con el hilo rojo de la crítica de la razón pura –el de la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* o por la posibilidad de la metafísica como ciencia–, pues la crítica debe poder explicar el fundamento mismo

[12] Una lectura opuesta a esta posición, que subraya la importancia del concepto de ontología para el esclarecimiento del término «trascendental» en detrimento de la referencia a la estructura de los juicios sintéticos *a priori,* puede encontrarse en el citado artículo de T. Pinder.

de la posibilidad de la referencia de los conceptos a los objetos[13]. Y, puesto que el imperativo categórico en sus diferentes flexiones[14] debe conservar la estructura de los juicios sintéticos *a priori*, la posición trascendental en su dimensión práctica implica también un criticismo o racionalismo del Juicio *[Rationalism der Urteilskraft]* que evite tanto el «misticismo de la razón práctica», el cual otorga a lo nouménico un estatuto de fenómeno en una subrepción de símbolos en esquemas que no pueden encontrar su *hipotiposis* o exposición, como el empirismo de la razón práctica, incapaz a su vez de elevarse a la universalidad y necesidad requeridas por las leyes morales. Estas oposiciones que Kant establece en el ámbito de la razón práctica tienen su claro correlato en la diferencia que divide a la historia de la metafísica en nuestros apuntes, según se sumen a las filas de los «místicos» (que apoyan sus principios en *intellectualia per intuitus*) o de los «lógicos» (que conocen *intellectualia per conceptus*). La mediación entre las posiciones subcontrarias permite a la crítica no descansar ni en la «ignorancia ilícita», ni en los conocimientos que creemos de manera dogmática poseer, formulando la pregunta crítica: ¿es en general posible la metafísica? Pregunta, por cierto, que según Kant se encuentra ya contenida en la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (cfr. *Prol*, IV 274).

---

[13] Cabría decir, en efecto, que el «problema general de la razón pura», «¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?» (*KrV*, B 19), lo plantea también Kant, más adelante, en estos términos (*KrV*, A 89/B 122): «¿Cómo *condiciones subjetivas del pensar* han de tener *validez objetiva*, es decir, deben ofrecer condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos?». Cfr. A. Jiménez Rodríguez, *Deducción y aplicación de las categorías en la filosofía de Kant. El ingreso de la lógica en el tiempo a través de la imaginación trascendental*, Granada, Comares, 2021.

[14] Esta interpretación política del imperativo categórico se expone con detalle en A. Jiménez, «El ala izquierda del parlamento de la ciencia: política y razón pública en Kant a propósito de Onora O'Neill», en N. Sánchez Madrid y P. Satne (eds.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*, Valencia, Tirant Humanidades, 2018. Una relación detallada de las diferentes fórmulas del imperativo categórico y una justificación de la isomorfía entre las formas del imperativo categórico y el juicio sintético *a priori* puede leerse en A. Jiménez, *Praktische Anwendung o la dimensión práctica de la aplicación de las categorías. Una nueva lectura de la filosofía del derecho, la historia y la política en I. Kant a partir de la doctrina de la deducción trascendental*, Hildesheim, Zúrich, Nueva York, Olms (Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie), 2021.

Una nueva cuestión planteada en las lecciones recogidas por Volckmann reclama ahora nuestra atención. La posibilidad de la metafísica depende, como Kant explica en estas lecciones, de la posibilidad de ir más allá del concepto, de «trascender», más allá del marco en el que las condiciones *a priori* del conocimiento lo hacen posible. Que la extensión crítica del conocimiento depende de principios trascendentales significa que los principios lógico-formales, como el principio de contradicción, no son suficientes para fundamentar la metafísica en sentido crítico. Esta nueva fundamentación requiere un fundamento real o exposición *[Darstellung]* del concepto en una intuición y dicha exposición o aplicación solo puede tener lugar a través de esquemas, es decir, por medio de una determinación temporal de carácter trascendental. La crítica es entonces la vía para el establecimiento seguro de una ontología o una filosofía trascendental entendidas como pórtico *[Vorhof]* de la metafísica, capaz ahora de zafarse de la Escila del fanatismo *[Schwärmerei]* y el Caribdis del tosco positivismo.

Esta misma posición parece encontrar asiento en estas lecciones a propósito de la defensa de una suerte de agnosticismo crítico en relación con la religión: «Esta necesidad de conocer a Dios y a otro mundo ha provocado que los hombres hayan pasado por alto todas las cosas de la naturaleza, dado que las tenían por menos importantes, y creyesen encontrar de mayor interés hacer especulaciones, aunque a menudo tenían que ver que su opinión tenía que ser rechazada» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 368). O también «Epicuro, en cambio, es un filósofo muy consecuente [...]. Su filosofía buscó preferentemente poner límites a la audacia de los filósofos respecto del ser originario. [...] Pensó en dioses, pero dioses que se encuentran en los objetos de los sentidos, y compuestos de las naturalezas más sutiles. Fue por ello en extremo consecuente en su proceder» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 375-376). O, en fin: «La moral es, por tanto, una ciencia separada, una ciencia de la razón práctica y pura que no supone ningún principio de Dios y de otro mundo» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 383).

A pesar del reconocimiento kantiano de los dogmas de las religiones positivas como preceptos o estatutos indemostrables desde el punto de vista racional, Kant había otorgado a la religión natu-

ral, o religión racional, un papel insoslayable para la moralidad. En este sentido y, como nos enseñan, por ejemplo, las lecciones de *Filosofía moral Mrongovius II,* la religión consiste en observar los deberes morales como si fueran mandamientos de Dios y nos provee de una fe moral que nos hace esperar el cumplimiento del bien supremo, otorgando a la vida moral de cada uno de nosotros la esperanza de que virtud y felicidad puedan llegar a coincidir en un todo[15]. El sujeto moral sabe de la imposibilidad de esta coincidencia, pero la sola representación de su posibilidad auxilia al cumplimiento del deber a los seres humanos que, *qua* seres finitos, se saben también menesterosos y privados de santidad. De igual modo que en la historia el ideal de una república federal y cosmopolita constituye un motor de la razón que sirve como hilo conductor a una doctrina de la virtud que impulsa el progreso del género humano hacia lo mejor, la sola posibilidad de que nuestra conducta moral se vea acompañada de la felicidad fortalece el ánimo del ser humano, cuya condición patológica le condena a depender de una quebradiza voluntad. Ese estatuto de la religión se resume con insuperable claridad cuando Kant la define como motivo impulsor *[Triebfeder]* de la moral: la moral no presupone la existencia de Dios, pero «al investigar más detenidamente, veo que es cierto que la moral me prescribe deberes y, sin embargo, no me proporciona los motivos impulsores para hacer lo que me dice el deber» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 384). Al igual que el sentimiento, los preceptos religiosos no pueden fundamentar nuestras acciones morales, pero constituyen un legítimo motor impulsor en el ámbito de la *executio.*

Así las cosas, el corazón de la moral kantiana se ve intacto con el recurso a la religión, la cual nunca debe tomarse como una fuente de legitimación heterónoma de la moral, ni tampoco como un credo o cuerpo de doctrinas al que podamos adherirnos sin pasar por las duras exigencias de la razón crítica en el ámbito del juicio determinante. Los preceptos morales, indicados por el sano sentido común, según se pronuncia Kant en todas sus obras de filosofía moral, deben seguirse exclusivamente *por deber [aus Pflicht],* apartando de sí cualquier consideración pragmática, hipotética o pru-

[15] I. Kant, *Lecciones de Filosofía Moral Mrongovius II,* ed. bilingüe de A. Jiménez Rodríguez, Salmanca, Sígueme, 2017.

dencial. Tal es el sentido del imperativo categórico, que, por cierto, Kant vindica, precisamente, con una mención de la Carta a los Romanos del apóstol Pablo: el bien moral en la pura y buena voluntad debe ser tomado como bueno en sí mismo y nunca como medio para otra cosa.

Dado este marco, resumido aquí muy brevemente, pueden resultar decepcionantes algunas menciones de Kant a la religión en sus lecciones[16]. En ellas se presenta como *dilemma practicum* lo que en realidad es el resultado de asumir ilegítimamente la presuposición de que ser virtuoso no es razón suficiente para obrar cuando lo que se nos depara es la infelicidad: «si no hubiera un mundo futuro, las leyes morales no tendrían ninguna *consecuencia,* y el que se comportase honrando las leyes morales no debería nunca esperar participar de la felicidad» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 385). Y un poco más adelante: «¿podría alguien perseguir una virtud con el mayor cuidado si no cree en Dios ni en otro mundo? Es imposible, pues ¿puede alguien perseguir una idea por la que merezca a sus ojos aprobación, pero con ello debe privarse de muchos bienes de la vida, sin creer que su buen comportamiento será recompensado algún día?» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 386). Una lectura atenta de estos pasajes podría sugerir que Kant apunta al hecho de que las exigencias que nos impone la moral (entre las que no cabe excluir la felicidad) son absolutas, por lo que reclaman postular la inmortalidad del alma y la eternidad de un Dios que garantice la coincidencia de dicha y virtud. Pero, si la fe moral puede llegar a ser tan inconmovible como la mayor certeza especulativa, y la religión debe guardarse de ser una «religión de la solicitación de favor» *[Religion der Gunstbewerbung],* ¿no hubiera cabido esperar que sus razones fueran más allá de la mera conveniencia pragmática?

Nuevamente, con la defensa de esta religiosidad crítica entendida como una «religión de la buena conducta de la vida» *[Religion des guten Lebenswandels]* encontramos en este punto una confir-

---

[16] Un punto de vista novedoso que amplía notablemente el estrecho marco aquí bosquejado sobre la religión moral o *religión de la buena conducta de la vida* en Kant puede encontrarse en *Kant y el cristianismo,* un estudio exhaustivo sobre la religión sin Cristo, o religión de la *doctrina* de Cristo, que hace posible volver a pensar con nueva luz algunos conceptos fundamentales como el de mal radical, el bien supremo, el anticonsecuencialismo o los tipos de amor en Kant. Cfr. R. Rovira, *Kant y el cristianismo,* Barcelona, Herder, 2021.

mación esencial de la tesis que defendemos. En efecto, tanto en el ámbito de la religión y la filosofía práctica como en el ámbito del ser, Kant cuenta la historia de la metafísica como la tensión entre dos modos opuestos de resolver el problema de la deducción trascendental de las categorías. Concede así su momento de verdad a Platón, porque entiende que los *intellectualia* van más allá de los sentidos, pero reconoce que ha sido incapaz de mostrar cómo es posible que podamos tener por anticipando conceptos de cosas que no pueden dársenos a los sentidos (cfr. *V-Met/Volckmann,* XXVIII 374). La historia de la metafísica osciló entonces entre dos formas opuestas de dogmatismo (el racionalismo y el empirismo) en la respuesta al problema de la aplicación de las categorías, recorriendo el conjunto de desplazamientos y equívocos hasta tanto no encontró la brújula de la filosofía trascendental: «el entendimiento no puede tener ningún concepto para el cual los sentidos no le proporcionen la materia. Pero, por otra parte, los conceptos del entendimiento no están tomados de los sentidos; aunque tienen realmente aplicación *[Anwendung]* a los sentidos» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 374).

El tratamiento que Kant hace del problema de la causalidad en el epígrafe de las lecciones dedicado al fundamento y a la consecuencia muestra una vez más cómo la historia de la metafísica como ontología trascendental ha tenido como su mayor conquista la correcta solución al problema de la deducción de las categorías. En este contexto, Kant presenta la deducción trascendental como la salida crítica frente a la interpretación racionalista de la posesión innata de conceptos y frente a la destrucción escéptica de los conceptos de sustancia y de causa. Kant acepta la crítica a la inducción y el hecho de que el *nexus* entre fundamento y consecuencia no vienen dados ni analítica ni sintéticamente, pero muestra –y en ello estriba la audacia del proyecto trascendental– que puede y debe «deducirse trascendentalmente».

El problema del continuo

Todavía es preciso mencionar otro asunto del que se ocupan las lecciones recogidas por Volckmann. Y es que la brújula de la filosofía trascendental, no obstante todo lo expuesto, también falló en algunas ocasiones a Kant, en cuyos planteamientos críticos se des-

lizan inadvertidamente restos de los conceptos dogmáticos de sus predecesores. Ello se contempla con claridad en el tratamiento que hace Kant del problema del continuo en nuestras lecciones. Es verdad que el problema de la continuidad se expone a lo largo de ellas con un grado de desarrollo y concreción mayor del que se plantea, por ejemplo, en el capítulo de la Analítica de los principios de la *Crítica de la razón pura,* donde se distingue entre magnitudes extensivas e intensivas. En este sentido, las lecciones de metafísica a las que asistió Volckmann tienen la importante misión de mostrar el desarrollo de la doctrina kantiana sobre el problema de la divisibilidad de las magnitudes desde su tratamiento en textos precríticos, como la *Monadología física,* hasta su exposición madura en la segunda antinomia.

El tratamiento del problema de la divisibilidad en el marco de nuestras lecciones afronta de inicio un inevitable desafío para el principio de ordenación que divide la parte «matemática» de la tabla categorial en los títulos de cantidad y cualidad. En efecto, Kant define en la década del silencio la continuidad como la única cualidad que podemos conocer *a priori* de las cantidades. Por un lado, Kant presenta a sus oyentes su noción de continuidad como desarrollo de la categoría de totalidad perteneciente al rubro de la cantidad. La unidad correspondería a la mónada o unidad indivisible y la pluralidad se representaría como unidad agregada. Por lo que respecta a la última categoría de la terna, la de totalidad, Kant divide en este contexto, en consonancia con la conocida nota al pie de página que se encuentra en el desarrollo de las analogías de la experiencia de la *Crítica de la razón pura* (*KrV,* B 201-202), en la que distingue los diversos tipos de enlace, entre *composita* y *quanta.* La *compositio* es una forma de enlace homogénea, una síntesis de lo múltiple cuyos elementos no se pertenecen con necesidad unos a otros. En la traducción que se presenta al lector se ha mostrado la correspondencia de la expresión *Zusammensetzung* con la forma latina *compositio,* que hemos vertido como «composición». El tipo de síntesis que se da entre elementos heterogéneos responde al tipo de enlace o *nexus* que Kant denomina *Verknüpfung* y que hemos traducido por «conexión», para distinguirlo de otras formas de *conjunctio.*

En este momento inicial de definición, salta ya a la vista una dificultad capital. Kant ha presentado las magnitudes formadas por

elementos heterogéneos a partir de síntesis dinámicas como un tipo de todo, subsumido dentro de la tercera categoría del rubro de la cantidad. Sin embargo, como sabemos por la mencionada nota de la *Crítica*, los enlaces heterogéneos corresponden a las categorías dinámicas y, por tanto, a los títulos de la relación y la modalidad[17]. La sustancia, por ejemplo, pone en relación un sustrato que permanece con accidentes cambiantes y es un tipo de enlace que une *a priori* elementos que se dan en la existencia, no en el pensamiento (como en el caso de los enlaces matemáticos). En el caso de la causalidad, un acontecimiento se enlaza en la existencia con otro acontecimiento que, *a priori*, es decir, de forma universal y necesaria, tiene que suceder antes que su consecuencia, según la determinación trascendental temporal o esquema que corresponde a la relación y determina un «orden» del tiempo. Se trata en este caso de enlaces físicos, frente a los enlaces metafísicos de la modalidad, que enlazan los fenómenos no entre sí, sino con la facultad de conocer.

Las lecciones de metafísica anotadas por Volckmann trazan también con nitidez la diferencia entre *Quantität* y *quantum*. Así, en la versión transcrita por el conde de Dohna-Wundlacken, la llamada *Metafísica Dohna*, podemos leer: «Hay que distinguir entre cantidad y *quantum*. La cosa puede tener siempre solo una cantidad. Varias no son aquí concebibles. Por tanto, no cabe decir: cantidades. *Quantum est in quo est quantitas* [*quantum* es aquello en lo que hay cantidad]. Siempre puedo conocer el *quantum* inmediatamente. Pero la cantidad, por grande que sea, no [la puedo conocer inmediatamente]. Las *plura* [muchas] en un *quantum* son siempre heterogéneas» (*V-Met/Dohna*, XXVIII 630-631)[18]. Este primer embate a la estabilidad de la división categorial podría atenuarse suponiendo que, cuando Kant habla de formas de compo-

[17] Un desarrollo más extenso sobre la diferencia entre los conceptos «matemático» y «dinámico» que dividen la tabla de las categorías en Kant puede encontrarse en A. Jiménez, «Una pregunta en torno a la división de la tabla kantiana de las categorías», en J. M. Navarro Cordón, R. V. Orden y R. Rovira (eds.), *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016, pp. 13-22.

[18] El texto original dice: «*Quantität und Quantum müßen unterschieden werden. Das Ding kann immer nur eine Quantität haben. Mehrere sind hier nicht denkbar. Also kann nicht sagen: Quantitäten. Quantum est in quo est quantitas. Quantum kann ich stets unmittelbar erkennen. Die Quantität, wie groß es sey aber nicht. Die plura in einem quanto sind immer heterogenea*».

sición homogéneas, no está pensando propiamente en el título de la cantidad, sino que solo de forma muy genérica hace esta inadvertida asociación en la medida en que se trata de formas de reunir la pluralidad en un todo. En ese caso podríamos leer las definiciones de las lecciones entendiendo el *compositum* como una reunión de partes o compartes que conforman un *ens incompletum,* es decir, aquel ente que es siempre un complemento respecto de las otras partes que forman el todo. Ese todo siempre se configura como multitud, es decir, como un conjunto cuyos elementos son iguales. Esta interpretación podría aplicarse también, en coherencia con los planteamientos críticos, a las síntesis de agregación y de coalición, en tanto que parte de las formas de enlace propias de la composición matemática. De esta forma, las magnitudes extensivas, esto es, aquellas en las que la agregación de las partes hace posible el todo, podrían considerarse un tipo de enlace de agregación típico de la cantidad. Las magnitudes intensivas, en las que la *realitas phaenomenon* se presenta *a priori* con un determinado grado de cumplimiento de la sensación, que se da a la representación de golpe, se clasificarían como síntesis de coalición matemáticas propias de la cualidad. Pero, en ese caso, tendríamos que aceptar con Kant que ambos tipos de magnitudes son «finitas», según se afirma expresamente en las anotaciones de las lecciones.

En el contexto de otras versiones de las lecciones, Kant afirma que la magnitud es lo que no puede ser considerado «como parte de otra cosa» (*V-Met/Schön,* XXVIII 506). Y que una magnitud infinita es aquella mayor que todo número o divisible al infinito. Cabría pensar, pues, que tanto las magnitudes extensivas como las intensivas son infinitas, ya que, tal como se desarrolla posteriormente el problema, por ejemplo, en la Estética trascendental, cada elemento de la magnitud puede aumentarse o disminuirse indefinidamente *partes extra partes* o puede dividirse *ad infinitum.* Sin embargo, a lo largo de las lecciones, Kant define las magnitudes extensivas e intensivas como magnitudes finitas determinadas y el continuo aparece definido como un tipo de *quantum,* mientras que en la *Crítica de la razón pura* las cantidades extensivas e intensivas se clasifican respectivamente (las primeras «según su intuición», las segundas «según su sensación») ¡como cantidades continuas!

Si observamos ahora cómo describe a las cantidades continuas en nuestras lecciones de metafísica, encontramos una pluralidad

de definiciones diseminadas a lo largo de la primera parte, que podrían resumirse en las siguientes condiciones: cantidades continuas son I) aquellas cuyas partes se consideran al mismo tiempo una magnitud; II) aquellas que no constan de partes simples; III) aquellas por medio de cuyo concepto no se puede determinar la multitud de las partes; IV) aquellas cuya multitud de partes no está determinada; V) aquellas que no contienen partes *assignabiles* o cuya conexión entre sí da lugar a un concepto numérico; VI) aquellas que no tiene un *mínimum* y, por tanto, pueden ser aumentadas o disminuidas; VII) aquellas cuyo todo es ontológicamente anterior a sus partes. En este caso las partes deben ser entendidas como límites, que a su vez son infinitamente divisibles. Este conjunto de condiciones es muy parecido a lo que, con Leibniz, el propio Kant denomina un *compositum ideale.*

Por el contrario, las magnitudes discretas reúnen las condiciones del *compositum reale:* se trata de un conjunto de partes homogéneas compuesto de unidades que a su vez son cantidades *«quod constant unitatibus quae rursus non sunt quanta»* (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 423). Las partes de este tipo de compuesto son en principio constitutivas, ontológicamente anteriores al todo, partes actuales y simples. Pero incluso esta diferencia entre lo continuo y lo discreto no es un grado cero de la división para Kant, que vacila de nuevo reconociendo la posibilidad de pensar un continuo que se presente en la existencia como discreto: «también podemos considerar un *continuum* como *discretum,* si lo consideramos primero como unidad y luego también como multitud; por ejemplo, puedo considerar el minuto como unidad de la hora, pero también como multitud que a su vez contiene unidades de sesenta segundos» (*V-Met/Volckmann,* XXVIII 423). Aunque el ensayo kantiano logre encontrar una salida crítica entre las posiciones dogmáticas sobre la existencia de entidades simples o *monas,* y aunque la divisibilidad infinita de las magnitudes exige distinguir entre el modo de composición de las sustancias y el de las magnitudes tales como espacio y tiempo, la reconstrucción de una teoría del continuo, necesaria para articular la definición de los principios del entendimiento puro, muestra a las claras las incoherencias producidas por los elementos no críticos que se emboscan en las doctrinas de Kant. Sirva de ejemplo este caso, en el que probablemente la herencia de la noción wolffiana de «grado» como

cantidad de la cualidad impide a Kant delimitar con nitidez la constelación de conceptos distinguidos en los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción.

En resumen, el tratamiento del problema de la divisibilidad de las magnitudes viene a sumarse a los muchos temas que estas lecciones revisitan y dan voz desde perspectivas a veces inéditas en sus obras canónicas. A los temas expuestos, como el desarrollo del problema de lo trascendental, la definición de la metafísica, el problema de la causalidad, el estatuto de la religión moral o la deducción de las categorías, podrían sumarse otros, como el concepto crucial de fundamento *[Grund]*[19] o el tránsito de la noción precrítica de fenómeno a su planteamiento crítico, e incluso el tratamiento que se hace en las lecciones de la psicología racional. El carácter a veces desordenado, fragmentario y trunco con el que aparecen expuestas algunas tesis es probablemente el espejo de un modo oral e inmediato de exponer los problemas de la metafísica, que devuelve a los planteamientos kantianos una vitalidad únicamente posible en un registro en el que no solo leemos pensamientos, sino que casi podemos escuchar a Kant pensar.

Alba Jiménez
Universidad Complutense de Madrid

[19] Sobre el concepto de «fundamento» en estas lecciones resulta imprescindible la contribución de N. F. Stang «A Guide to Ground in Kant's Lectures on Metaphysics», en C. D. Fugate (ed.). *Kant's Lectures on Metaphysics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 122-156.

METAPHYSISCHE VORLESUNGEN DES HERRN PROF: KANT. NACHGESCHRIEBEN IM JAHR 1784 UND 85. VON I. W. VOLCKMANN D. G. G. B.

LECCIONES DE METAFÍSICA DEL PROFESOR KANT TRANSCRITAS EN EL AÑO 1784 Y 1785 POR J. W. VOLCKMANN

355 | Alle unsre Erkentniße können auf 2fache Art zusammen stehen; im Aggregat, indem ich was hinzuthue, oder in einer Reihe des Grundes mit den Folgen, z. B. in der Betrachtung der Pflanzen können wir immer neue Pflanzen hinzuthun, und alsdenn bekommen wir ein Aggregat. Es ist in den Erkentnißen vor sich kein Zusammenhang, sondern sie sind willkührlich zusammen gezogen. Aber bey der Reihe sind die Theile des Ganzen, Glieder des Ganzen, indem wir immer einen Theil durch den andern kennen lernen, z. B. wenn ich bey einer Pflanze den Saamen, die Wurzeln, Blätter etc. nehme; so kan das eine ohne das andre nicht statt finden. Wir können also hieraus sehen, daß der Zusammenhang unsrer Erkentniße im Aggregat keinen bestimmten Begrif vom Ganzen giebt, und ins unendliche geht. Denn wenn man gleich einige 1000 Arten von Pflanzen kennt; so können doch noch mehrere da seyn. Der Zusammenhang des Mannigfaltigen im Aggregat ist also an sich selbst keine Bestimmung des Ganzen. Denn es ist kein andrer Zusammenhang, als das bloße Zusezzen; eins ist nicht durch das andre da, sondern hinzugesezt.

Aber wenn wir die Dinge als Grund und Folge betrachten; so ist das ganze zergliedert, und die Verknüpfung ist nach Regeln gemacht. Wir werden durch die Reihenfolge der Ursachen und Würkungen geleitet, so daß wir nicht anders, als nach den Regeln der Gründe und Folgen fortgehen. Die Theile einer Reihe heißen *Glieder,* und nun findet sichs, daß wir bey jeder Reihe Grenzen denken müßen, und zwar eine Grenze a priori, und eine Grenze a posteriori. Die Grenze a priori heißt, der Grund, der weiter keine Folge von einem andern Grunde ist. Die Grenze a posteriori ist die Folge, die weiter kein Grund von einer andern Folge ist. z. B. Die Generationen der Menschen hangen als Gründe und Folgen zusammen. In dieser Vereinigung ist jeder Mensch ein Glied; aber wir müßen uns doch Grenzen denken, nemlich zuerst einen Menschen, der zwar zeugte, aber nicht gezeugt ist. Dieser ist nun der terminus a priori in der Reihe der Menschen. Auf der andern Seite kan ich mir auch einen lezten Menschen denken, der gezeugt ist, [2] aber nicht wieder zeugt, obgleich dies lezte nicht so nothwendig scheint. Dies ist die lezte Folge und der terminus a posteriori.

| Todos nuestros conocimientos pueden ligarse entre sí de dos modos: en un agregado, cuando los pongo uno tras otro, o en una serie que une el fundamento con las consecuencias. Por ejemplo, al considerar las plantas, podemos siempre añadir una nueva planta y obtener así un agregado. No hay conexión de los conocimientos entre sí, sino que se han reunido arbitrariamente. Pero en la serie las partes del todo son miembros del todo en tanto que siempre podemos conocer una parte por medio de las otras; por ejemplo, si de una planta tomo la semilla, la raíz, las hojas, etc., no puede darse la una sin la otra. De aquí podemos colegir que la reunión de nuestros conocimientos en un agregado no proporciona un concepto determinado del todo y lleva a lo infinito. Pues aun si se conocen mil tipos de plantas, siempre podría haber más. El enlace de lo múltiple en un agregado no constituye en sí mismo, por tanto, ninguna determinación del todo. Pues no es una reunión distinta que la que representa la mera adición; uno no existe por el otro, sino que simplemente viene a sumarse. 355

Pero si consideramos las cosas como fundamento y consecuencia, el todo se descompone, y la conexión se realiza conforme a reglas. Nos guiamos por medio de la serie de las causas y efectos, de modo que no discurrimos sino conforme a las reglas de los fundamentos y las consecuencias. Las partes de una serie se denominan *miembros* y es ahora cuando se descubre que en cada serie debemos concebir límites, a saber, un límite *a priori* y un límite *a posteriori*. El límite *a priori* se llama el fundamento que no es ya consecuencia de ningún otro fundamento. El límite *a posteriori* es la consecuencia que no puede ser fundamento ulterior de ninguna otra consecuencia. Por ejemplo, las generaciones de los hombres están conectadas como fundamentos y consecuencias. En el marco de este vínculo, cada hombre es un miembro, pero debemos pensar límites, esto es, en primer lugar, en un hombre que genere, pero que no es generado. Este es ahora el *terminus a priori* en la serie de los hombres. Por otra parte, puedo pensar también un último hombre que es generado, [2] pero que a su vez no genera, aunque este último no parece ciertamente tan necesario. Este es la última consecuencia y el término *a posteriori*.

356 Hier betrachten | wir aber nicht Dinge, wie sie als Gründe und Folgen zusammen stehen; sondern Erkentniße; und diese stammen eben so von einander ab.

Ein Erkentniß kann aus einem andern hergeleitet werden. Dies als seinen Grund, kann ich von einem höhern ableiten, bis ich zum obersten Grunde komme, der von keinem andern mehr kan abgeleitet werden als des lezten Folge. — Man nennt Erkentniße, so fern sie Gründe der Erkentniße nach einer allgemeinen Regel sind, *Principia:* demnach haben wir einen Begrif von Principien; denn so fern alle Erkentniß in einer Reihe zusammenhängt; so werden alsdenn Principia von den Gründen, die wieder Folgen andrer Gründe sind. — Oft kan ich auch die Folge zum Grunde annehmen, aber denn ist es nicht ein principium, woraus die andre Erkentniß entspringt, sondern ein Principium auf die andre zu kommen.

Es ist nicht Principium eßendi: sondern cognoscendi. z. E. daß ein Gott sey, kan man durch die Betrachtung der Welt erkennen; die Welt aber ist kein Grund vom Daseyn Gottes, folglich kan man von der Folge auf den Grund kommen. In so fern wir also von principiatis auf Principien kommen können, nennen wir die principiata oft selbst Principien. Also geben die Folgen so fern sie als Erkentnißgründe betrachtet werden, wodurch ich zu den wahren Gründen fortgehe, principia a posteriori ab. In jeder Reihe wenn ich von den Gründen anfange, gehe ich a priori, fange ich aber von den Folgen an; so bekomme ich ein Erkentniß a posteriori. Ich kan wenn ich etwas a posteriori erkannt habe, probieren, wie ich es a priori hätte erkennen können. z. E. daß durchs Sonnen Licht Eis schmelzt, hätte wohl keiner a priori erkennen können, wenn die Erfahrung es ihn nicht gelehrt hätte, daß die Wärme der Sonne die Theile auflöse. Der Naturforscher sucht aber doch a priori zu verfahren, und giebt Ursachen an, sie mögen nun gelten oder nicht. Daher laßen sich auch Erkentniße a posteriori zu principien machen. Man nennt einen Vernunft-Gebrauch den terminum a posteriori κατ᾽ ἐξοχήν, das, was von der Erfahrung abhängt, und das die lezte Folge der Vernunft-Erkentniße enthält, nehmlich die unterste Stufe in den Reihen der Gründe [3] und Folgen. Der terminus a posteriori in der Reihe der Gründe und Folgen enthält Erfahrungen, der terminus a priori enthält die ersten Gründe von alle dem was aus der Erfahrung herkommt. Die Gründe können eigentlich nur princi-

Pero aquí no sometemos | a consideración las cosas tal como 356
están enlazadas en forma de fundamentos y consecuencias, sino los conocimientos, y estos surgen precisamente unos de otros.

Un conocimiento puede derivarse de otro. Este, tomado como su fundamento, puedo derivarlo de otro, hasta llegar al fundamento supremo, que no puede ser ya derivado de otro como consecuencia última. — Los conocimientos, en la medida en que constituyen fundamentos de conocimientos conforme a una regla general, se denominan *principia;* ya disponemos, por tanto, de un concepto de principios; pues, en la medida en que todo conocimiento está vinculado en una serie, se convierten en *principia* de fundamentos que son a su vez consecuencias de otros fundamentos. — A menudo puedo tomar también la consecuencia por un fundamento, pero entonces no estamos ante un *principium* del que surge el otro conocimiento, sino un *principium* para llegar al otro.

No es *principium essendi,* sino *cognoscendi.* Por ejemplo, que hay un Dios se puede conocer mediante la contemplación del mundo; pero el mundo no es el fundamento de la existencia de Dios, por lo que se puede llegar al fundamento a partir de las consecuencias. En la medida en que a partir de los *principiata* podemos transitar a los principios, a menudo llamamos a los *principiata* también principios. Por tanto, las consecuencias, en la medida en que se consideran como fundamentos del conocimiento por medio de las cuales progreso hasta los auténticos fundamentos, proporcionan *principia a posteriori.* En toda serie, si parto de los fundamentos, procedo *a priori;* pero si comienzo por las consecuencias, obtengo un conocimiento *a posteriori.* Puedo, cuando he conocido algo *a posteriori,* comprobar cómo podría haberlo conocido *a priori.* Por ejemplo, que por causa de la luz del sol se derrite el hielo, nadie podría haberlo conocido *a priori* si la experiencia no le hubiera enseñado que el calor del sol disuelve las partes. No obstante, el investigador de la naturaleza busca proceder *a priori* y detalla las causas, que pueden ser válidas o no serlo. De ahí que también los conocimientos *a posteriori* puedan convertirse en principios. Se llama un uso de la razón al *terminus a posteriori* κατ' ἐξοχήν, a aquello que depende de la experiencia y que contiene la última consecuencia de los conocimientos de la razón, esto es, el nivel inferior en las series de los fundamentos [3] y las consecuencias. El *terminus a posteriori* en la serie de los fundamentos y las consecuencias contiene

pien seyn: Erfahrungen aber, oder die lezten Folgen können wir immer zu Erkentniß Gründen annehmen.

55 Denn da die Erfahrung uns manches lehrt; | so beweißt das, daß es Gründe geben muß, die aus der Erfahrung können hergenommen werden: wir können also daraus einen Grund hernehmen auf die Quellen derselben zu schließen, und dies ist ein principium empiricum, z. B. die Erfahrung lehrt, daß alle Körper schwer sind, und dieser Erfahrung von der Schwere bedienen wir uns als eines Principii. Principia a posteriori sind also solche, die aus der Erfahrung hergenommen sind; principia a priori die aus keiner Erfahrung hergenommen sind, sondern aus der Vernunft.

Aus der Zusammen = Verbindung unsrer Erkentniße kan eine Einheit entspringen, die man *Wißenschaft* nennt, wo Erkentniße nicht rhapsodistisch in ein Aggregat zusammengestoppelt sind; sondern gliederweise zusammen hangen, und ein ganzes ausmachen, wo kein Theil kan weggenommen werden, ohne die Idee des Ganzen zu verlezzen und dieses systematische Ganze heißt *Wißenschaft*. Nun wollen wir uns eine Idee von einem solchen Ganzen machen daraus eine Wißenschaft entspringt, und zwar eine solche Wißenschaft, die den Zusammenhang unsrer Erkentniße von den ersten Gründen bis zu den lezten Folgen enthält, und eine solche Wißenschaft wenn sie da wäre, würde das Ganze der menschlichen Erkentniß enthalten, und Engelweisheit in sich faßen, nehmlich das ganze System aller unserer Erkentniße, vom termino a priori an bis zum termino a posteriori. Weil dies aber nicht angeht; so können wir uns ein Stück nehmen, nehmlich eine Erkentniß von den obersten Principien der menschlichen Erkentniß. Ein solches Project ist bescheiden; denn da wir Principien haben, und einige derselben termini a priori seyn müßen; so können wir nach diesen fragen. Eine solche Wißenschaft hat man sich lange in Gedanken gesezt, und sie *Metaphysik* genannt, und man verstand darunter: eine *Wißenschaft von den ersten principien aller übrigen menschlichen Erkentniß*.

Aber die Definition von einer Wißenschaft die nur die ersten Principien aller menschlichen Erkentniße enthalten soll, kan nicht bestimmt genung seyn; [4] denn wenn ich sage, sie ist eine Wißenschaft von den ersten principien aller menschlichen Erkentniße; so habe ich keinen bestimmten Begriff, und ich kan

experiencias; el *terminus a priori* contiene los primeros fundamentos de todo aquello que procede de la experiencia. Los fundamentos pueden ser propiamente solo principios; pero las experiencias, o las últimas consecuencias, podemos siempre tomarlas como fundamentos del conocimiento.

Porque la experiencia en ese punto nos enseña mucho; | así, 357
esto prueba que deben existir fundamentos que pueden ser obtenidos a partir de la experiencia; podríamos, por tanto, derivar un fundamento para inferir las fuentes de ella, y esto es un *principium empiricum;* por ejemplo, la experiencia muestra que todos los cuerpos son pesados y nos servimos de esta experiencia de la gravedad como de un *principium. Principia a posteriori* son, por tanto, aquellos que se extraen de la experiencia; *principia a priori,* aquellos que no se toman de la experiencia, sino de la razón.

De la combinación o conexión de nuestros conocimientos puede surgir una unidad que llamamos *ciencia,* en la que los conocimientos no se enlazan rapsódicamente en un agregado; sino que se componen de modo articulado y constituyen un todo, en el que no se puede sustraer ninguna parte sin perjudicar la idea de todo, y este todo sistemático se llama *ciencia.* Ahora queremos hacernos una idea de semejante todo del que surge una ciencia, y una ciencia tal que contuviera la conexión de nuestros conocimientos desde los primeros fundamentos hasta las últimas consecuencias, una ciencia tal que, si se diera, comprendería la totalidad del conocimiento humano, y albergaría en su interior el saber angélico, esto es, el sistema completo de todos nuestros conocimientos, desde el término *a priori* hasta el término *a posteriori.* Pero dado que esto no puede ser, podemos tomar un fragmento, en concreto un conocimiento de los principios supremos del conocimiento humano. Un proyecto tal es modesto; pues como tenemos principios, y algunos de ellos tienen que ser *termini a priori,* podemos preguntarnos por estos. Una tal ciencia ha sido pensada desde hace tiempo y se ha llamado metafísica, y por ella se entiende: *una ciencia de los primeros principios de todo otro conocimiento humano.*

Pero la definición de una ciencia que debe contener solo los primeros principios de todos los conocimientos humanos no puede ser determinada de modo suficiente; [4] pues si yo digo que es una ciencia de los primeros principios de todos los conocimientos

nicht wißen, wie weit sie gehen werde, oder; ob sie noch vorher
wo stehen bleiben soll. Wir wollen eine Wißenschaft die die ers-
ten principien enthält, nehmen: wo bleiben wir stehen? Wir wer-
den von Menschen reden aber auch vom zusammengesezten, als
Principiaten von Wesen; unter diesen leztern gehört wieder der
Begrif vom Körper als ein Principiatum; der Begrif vom flüßigen
358 und festen | Körper ist wieder ein Principiatum vom Körper. Die
Festigkeit also, als ein Principium würde auch in die Metaphysik
gehören? Hier antwortet man, nein! Aber warum denn nicht? Wo
soll ich stehen bleiben? jede Reihe kan in 2 Theile getheilt wer-
den, wovon der eine Theil immer der erste ist er mag so groß oder
so klein seyn als er will. Wenn ich daher bloß sage, eine Wißen-
schaft von den ersten Principien; so weiß ich hier nicht, wie weit
diese ersten Theile hinreichen werden; folglich kan eine Wißen-
schaft nach einem solchen Begrif gar nicht gedacht werden, indem
ihre Grenzen nicht bestimmt sind. Daher ists denn gekommen,
daß man Dinge in die Metaphysik gebracht hat, die man sonst
nirgend anbringen konte, z. B. die Elasticität der Körper, oder das
womit die Naturwißenschaft anfangen soll. Das hat man zwar be-
stimmt, daß es über die Metaphysik keine Erkentniß gebe, denn
aus ihr sollen alle übrige Principia abgeleitet werden; also der ter-
minus a priori der Wißenschaft ist durch die Definition bestimmt,
aber nicht der terminus a posteriori. Wir reden von der Welt, von
Zufall und Schicksalen, vom natürlichen und übernatürlichen;
wird also auch die Sittenlehre in die Metaphysic gehören? Nach
dem obigen Begrif ists nicht auszumachen, wir werden aber her-
nach sehen, daß sie hier eigentlich nicht hergehört, sondern nur
hinzugenommen wird, weil man ihr keinen andern Platz geben
kan. Denn wenn die Seele in die Metaphysik gehört: so muß auch
der Körper dazu gehören, weil derselbe mit ihr zusammenhängt;
und hier weiß ich wieder nicht wo ich aufhören soll.

Ich werde also die Metaphysic nicht begrenzen, wenn ich sie nach der Reihe der Gründe und Folgen theile, so, daß man sie mit andern Erkentnißen gleich gültig betrachtet. [5] Ich kan sie nicht in der Reihe der Principien und Principiaten bestimmen, indem ich ihr dem Grade nach eine Grenze sezze, und, indem ich mir die metaphysische Erkentniß verwandt vorstelle, sondern es wird allein möglich seyn sich die Metaphysik vorzustellen als eine besondre Wißenschaft, worinn die metaphysische Erkentniße ganz

humanos, entonces no poseo ningún concepto determinado, y no puedo saber hasta dónde llegará o si debe detenerse de antemano en algún lugar. Si asumimos que queremos una ciencia que contenga los primeros principios, ¿dónde debemos parar? Hablaremos de los seres humanos, pero también de agregados en tanto que principiados del ser; a estos últimos pertenece a su vez el concepto de cuerpo como un *principiatum,* el concepto de cuerpo fluido y sólido | es, a su vez, un *principiatum* del cuerpo. La solidez, por 358
tanto, en tanto que un *principium,* ¿pertenecería también a la metafísica? Aquí se responde: ¡no! Pero, entonces, ¿por qué no? ¿Dónde debo detenerme? Toda serie puede ser dividida en dos partes, de las cuales una parte siempre es la primera, sea tan grande o tan pequeña como se quiera. De ahí que si me limito a decir: una ciencia de los primeros principios, no sé hasta dónde llegarán estas primeras partes; en consecuencia, no cabe concebir una ciencia con arreglo a un concepto tal, ya que sus límites no están determinados. Por ese motivo, se ha llegado al punto de que se han incorporado a la metafísica cosas que no podrían haberse colocado en ninguna otra parte; por ejemplo, la elasticidad de los cuerpos, o aquello con lo que debe comenzar la ciencia de la naturaleza. Se ha determinado así que más allá de la metafísica no hay conocimiento alguno, pues de ella deben ser derivados todos los otros *principia;* por tanto, el *terminus a priori* de la ciencia se determina mediante la definición, pero no así el *terminus a posteriori.* Hablamos del mundo, del azar y del destino, de lo natural y de lo sobrenatural; ¿pertenecerá también, por tanto, la doctrina de las costumbres a la metafísica? Nada puede establecerse a partir del concepto ya aludido, pero veremos más adelante que no tiene su lugar aquí, sino que se ha añadido porque no puede asignársele ningún otro lugar. Pues si el alma pertenece a la metafísica, entonces también debe pertenecerle el cuerpo, porque está unido a ella; y de nuevo aquí sigo sin saber dónde poner el punto final.

Por tanto, no pondré límites a la metafísica si la escindo según la serie de los fundamentos y las consecuencias, de tal modo que pueda ser considerada válida en la misma medida que otros conocimientos. [5] No puedo determinarla en la serie de los principios y los principiados asignándole un límite según el grado y representándome el conocimiento metafísico como algo afín; sino que solo será posible representarse a la metafísica como una ciencia pecu-

ungleichartig sind, indem ich die Erkentniß der Species nach begrenze.

Es sind 2 Arten von Erkentnißen aus Principien. Einige Erkentniße sind Principien ganz a priori, andre sind Principien a posteriori aus der Erfahrung. Die ersten sind ihrer Natur nach Principien a priori, und werden aus keiner Erfahrung entlehnt z. B. Der Begrif von der Nothwendigkeit ist allein durch die Vernunft gegeben. Die Metaphysik ist demnach: Scientia primorum cogitationis humanae Principiorum a priori; Alle Erkentniße also
359 die eine Erfahrung involviren, | gehören außer das Feld der Metaphysik, und nur die aus der Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung erkant werden können, gehören hieher. Die Metaphysic kan also einen bestimmten Begrif und bestimmte Grenzen haben, wenn wir sie eine Erkentniß der ersten Principien a priori nennen.

Eine solche Erkentniß, die bloß Erkentniß aus der Vernunft ist, heißt eine *reine Erkentniß*. Die Metaphysik ist also blos reine Philosophie, oder die Philosophie der reinen Vernunft, und wir haben also einen guten Probierstein, woran wir erkennen, was in die Metaphysik gehört. Wir können nicht von der Seele reden; sondern die Erkentniß von der Seele wird blos a posteriori wahrgenommen, durch die Beobachtung, die ich über mein Denken mache, und ist also ein empirischer Begriff. Ein reiner Begrif ist der, der unabhängig von der Erfahrung von uns kan gedacht werden. Die Metaphysik ist also eine Wißenschaft der reinen Erkentniß. Unsre Vernunft wird in der Metaphysik isolirt, d. i. von aller Beymischung der Erfahrung abgesondert, und dadurch fühlt man das wahre Schöne der reinen Vernunft Erkentniße. — In der Natur Geschichte brauchen wir unsre Vernunft indem wir uns Principien a posteriori bedienen, z. E. aus der Eigenschaft der Schwere können als aus einem Princip viele Folgen abgeleitet werden: sie ist also ein empirisches Principium. Unsre Vernunft hat aber auch Erkentniße, die ohne empirische Principien in ihr residiren, und die Metaphysik enthält die Principien a priori aller menschlichen Erkentniße. Man kan sie deshalb Philosophiam puram, [6] und die Naturwißenschaft Philosophiam applicatam nennen, wo wir unsre Vernunft auf Gegenstände der Erfahrung anwenden, und uns der Erfahrung als principien bedienen. Wir haben also 2 Felder des

liar, en la que los conocimientos metafísicos son absolutamente heterogéneos, delimitando el conocimiento según la *species.*

Existen dos tipos de conocimientos a partir de principios. Algunos conocimientos son principios absolutamente *a priori;* otros son principios *a posteriori* a partir de la experiencia. Los primeros son, según su naturaleza, principios *a priori,* y no se toman de experiencia alguna. Por ejemplo, el concepto de necesidad solo se da a través de la razón. La metafísica es, por consiguiente: *scientia primorum cogitationis humanae principiorum a priori*[1]; por tanto, todos
los conocimientos que incluyen una experiencia | quedan fuera del 359
ámbito de la metafísica, y solo los que proceden de la razón, susceptibles de ser conocidos independientemente de toda experiencia, pertenecen a esta. La metafísica puede así poseer un concepto determinado y límites determinados, si la denominamos conocimiento de los primeros principios *a priori.*

Semejante conocimiento, que es meramente conocimiento a partir de la razón, se llama *conocimiento puro.* La metafísica es, por tanto, mera filosofía pura, o la filosofía de la razón pura, y tenemos, pues, una buena piedra de toque por medio de la cual conocer lo que pertenece a la metafísica. No podemos hablar del alma; sino que el conocimiento del alma se percibe meramente *a posteriori,* mediante la observación que hago sobre mi pensamiento, y es, por tanto, un conocimiento empírico. Un concepto puro es aquel que puede ser pensado por nosotros independientemente de la experiencia. La metafísica es, por tanto, una ciencia del conocimiento puro. En la metafísica, nuestra razón está aislada, esto es, separada de toda mezcla de la experiencia, y a través de ello se siente la auténtica belleza de los conocimientos de la razón pura. — En la historia natural necesitamos nuestra razón en la medida en que nos servimos de principios *a posteriori;* por ejemplo, de la propiedad de la pesantez podemos deducir, como si de un principio se tratara, muchas consecuencias: ella es, por tanto, un *principium* empírico. Pero nuestra razón posee también conocimientos que residen en ella sin principios empíricos, y la metafísica contiene los principios *a priori* de todos los conocimientos humanos. Se puede así llamar *philosophia pura,* [6] y la ciencia natural *philosophia applicata,* donde nuestra razón se aplica a los objetos de la experiencia y nos servimos de la experiencia como de principios.

[1] «Ciencia de los primeros principios *a priori* del pensamiento humano.»

Gebrauchs unsrer Vernunft. Sie kan entweder fortgehen, indem sie sich der Principien a priori bedient; oder sie kan ihre Grenzen machen, so, daß sie die Erfahrung zu Rathe zieht; den ersten Theil nennt man eigentlich Metaphysik, den andern Physic.

In der ganzen Metaphysik muß es 2 Hauptheile geben: der eine Hauptheil derselben ist die Betrachtung über unsre Vernunft selbst. Es ist eine Wißenschaft die a Betrachtung über die Vernunft selbst ist, und nicht über die der Vernunft unterworfene Dinge. Sie wird von den Quellen, von der Ausbreitung, und von den Grenzen unsrer reinen Vernunft handeln; wir werden also *zuerst unsre Vernunft selbst examiniren* und die Möglichkeit der Erkentniße a priori in unsrer Vernunft untersuchen; *2tens ihre Ausbrei-*
360 *tung,* wie weit und auf welche Gegen|stände sie ohne Beyhülfe empirischer Principien kommen könne; *3tens ihre Grenzen,* über welche Grenzen sie nicht schreiten darf, wenn sie den Beystand der Erfahrung ausschlägt, ohne in Irthum, Verblendung und trügliche Schlüße zu gerathen! Der erste Theil der Metaphysic ist also die ganze Bestimmung unsrer reinen Vernunft, die Bestimmung ihrer Natur, und der Grenzen ihres Vermögens. Diesen Theil kan man die *transcendentale Philosophie* oder die *Kritik der reinen Vernunft* nennen, wo die reine Vernunft ihr eigen Object ist. Man könnte diesen ersten Theil der Metaphysik auch Metaphysicam puram nennen, denn man pflegt Wißenschaft überhaupt einzutheilen in den reinen und in den applicirten Theil, z. E. In der Mathematic. Ich betrachte erst die Mathematische Erkentniß überhaupt, d. i. die reine Mathematic, und wende demnach diese allgemeine Erkentniß auf Gegenstände der Erfahrung an; dies ist Mathesis applicata, dahin die Feldmeß Kunst und Astronomie gehören. Eben so ist die transcendentale Philosophie, die Kentniß unsrer reinen Vernunftprincipien, ohne die Gegenstände der reinen Vernunft zu kennen. Die Anwendung dieser Principien a priori auf die Gegenstände würde Metaphysica applicata seyn; doch ist der Ausdruck, transcendentale Philosophie lieber zu gebrauchen als Metaphysica pura. Der 2te Theil Metaphysica applicata, der die Kentniß der Gegenstände der reinen Vernunft enthält, macht ein System der reinen Vernunft. Das System der Ver|nunft-Erkentniß [7] ist Metaphysica in sensu strictiori. Ehe man aber die Erkentniß der Gegenstände in eine Wißenschaft zusammen bringt, ists gut, die Principien der Wißenschaft festzusezen; und diese werden erst ihrem Ursprung nach, der Zahl nach, und

Tenemos, por tanto, dos dominios del uso de nuestra razón. La razón o bien puede progresar en la medida en que se sirve de principios *a priori;* o bien puede constituir sus límites de modo que, consultando la experiencia, marche a su consejo. La primera parte se llama propiamente metafísica, la segunda, física.

En el conjunto de la metafísica debe haber dos partes principales; una de las partes fundamentales de ella es la consideración sobre nuestra propia razón. Es una ciencia que constituye una reflexión sobre la razón misma y no sobre las cosas sometidas a la razón. Tratará de las fuentes, de la extensión y de los límites de nuestra razón pura; por tanto, *examinaremos, en primer lugar, nuestra razón misma* e investigaremos la posibilidad de conocimientos *a priori* en nuestra razón; *en segundo lugar, su extensión:* hasta dónde y a qué objetos | puede llegar sin la ayuda de principios empíricos; *en* 360
tercer lugar, sus límites: qué limites no debe sobrepasar si rehúsa la asistencia de la experiencia sin caer en el error, la confusión y las inferencias engañosas. La primera parte de la metafísica es, por tanto, la determinación completa de nuestra razón pura, la determinación de su naturaleza y de los límites de su capacidad. Esta parte puede denominarse *filosofía trascendental* o *crítica de la razón pura,* en la que la razón pura es su objeto propio. También se podría llamar a esta primera parte de la metafísica *metaphysica pura,* pues habitualmente se divide en general a la ciencia en una parte pura y otra parte aplicada, así, por ejemplo, en la matemática. Considero tan solo el conocimiento matemático en general, es decir, la matemática pura; y aplico después este conocimiento universal a los objetos de la experiencia; esta es *mathesis applicata,* a la cual pertenecen el arte de la agrimensura y la astronomía. Así pues, la filosofía trascendental es el conocimiento de nuestros principios de la razón pura, sin conocer los objetos de la razón pura. La aplicación de estos principios *a priori* a los objetos sería *metaphysica applicata;* pero es preferible emplear la expresión «filosofía trascendental» que la de *metaphysica pura.* La segunda parte, *metaphysica applicata,* que contiene el conocimiento de los objetos de la razón pura, constituye un sistema de la razón pura. El sistema del conocimiento racional [7] es metafísica *in sensu strictiori.* Pero, antes de que el conocimiento de los objetos se reúna en una ciencia, resulta conveniente determinar los principios de la ciencia; y estos serán investigados en un primer momento según su origen, según

der Möglichkeit des Gebrauchs nach untersuchet. Die transcendentale Philosophie ist also die Propädevtic zur eigentlichen Metaphysik. Die Vernunft untersucht zuerst ihr eigen Vermögen a priori; und wenn sie das ins Licht gestellt hat: so macht sie einen Gebrauch davon, und wendet es auf Gegenstände an, und in diesem lezten Sinn ist auch die Metaphysic bisher immer genommen.

Wahrhafte transcendentale Philosophie hat noch gar nicht existirt, wo die Vernunft sich bloß mit sich selbst beschäftigte; und man hat diese Critic der reinen Vernunft noch gar nicht geachtet. Man nent die Ontologie eine transcendentale Philosophie; allein sie ist die Betrachtung der Gegenstände durch unsre Vernunft. Sie ist eine Metaphysica applicata, wo ich durch reine Vernunft Principien Gegenstände bekomme. Transcendentale Philosophie ist aber SelbstErkentlniß
361 unsrer Vernunft, und macht folglich eine ganz besondre Wißenschaft aus, und wird von uns in einem ganz aparten Sinn genommen, z. E. Wenn ich in der transcendentalen Philosophie zum Begriff von Substanz kome so würde ich fragen: Wie komme ich zu dem Begrif? Was kan ich mit ihm ausrichten? Ich werde also meine Vernunft in Ansehung des Principii, in Ansehung des Ursprungs, Gebrauchs, und Grenzen examiniren, ohne von Dingen zu reden, ob sie Substanzen oder Accidenzien sind; wie in der Ontologie geschieht. Die eigentliche Metaphysic ist demnach das System der reinen Erkentniß durch die Vernunft, denn wenn wir alle Principien hergezählt und darüber geurtheilt haben; so können wir uns ihrer bedienen, dadurch ein System der Erkentniß durch reine Vernunft zu errichten.

Es frägt sich wie können wir von dem etwas erkennen, wovon uns die Erfahrung nichts gelehrt hat, und wo nichts aus Erfahrungsprincipien genommen ist? und wo nehmen wir die Erkentniß her? z. E. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sey, kan uns keine Erfahrung lehren; denn welcher Mensch kan bis zum Anfang der Welt langen? Dies ist also eine Frage an die reine Vernunft, denn die auf empirische Principien gestüzte Vernunft kan uns hier keine Antwort geben. Daß jedes Anfangende eine Ursach haben muß, kan die Vernunft wohl sagen; aber wenn wir vom Weltganzen reden, so kan [8] uns das nur die reine Vernunft lehren. Aber woher will die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung eine Antwort hernehmen? wie will sie auf solche Säzze kommen; und hat sie ein Vermögen, Dinge unabhängig von aller Erfahrung zu erkennen? Dies ist eine wichtige Frage für die Critic der reinen

el número y según la posibilidad de su uso. La filosofía trascendental es, por tanto, la propedéutica para la metafísica propiamente dicha. La razón investiga primeramente su propia facultad *a priori* y, tan pronto como la ha traído a la luz, hace uso de ella y la aplica a los objetos, y es en este último sentido como siempre hasta ahora se ha entendido la metafísica.

La verdadera filosofía trascendental, en la que la razón se ocupa solo de sí misma, no ha existido todavía en absoluto; y esta crítica de la razón pura no se ha tomado en consideración hasta ahora en modo alguno. La ontología se llama filosofía trascendental; pero ella es la consideración de los objetos mediante nuestra razón. Es una *metaphysica applicata* en la que obtengo objetos por medio de principios de la razón pura. Pero la filosofía trascendental es autoconocimiento | de nuestra razón, constituye consiguien- 361
temente una ciencia especial completa y nosotros la tomamos en un sentido completamente peculiar. Por ejemplo, cuando en la filosofía trascendental llego al concepto de sustancia, preguntaría: ¿cómo llego al concepto?, ¿qué puedo organizar con *él*? Examinaré, por tanto, mi razón con respecto a los *principii,* con respecto a su origen, uso y límites, sin tratar de las cosas, de si son sustancias o accidentes; como sucede en la ontología. La auténtica metafísica en realidad es, por consiguiente, el sistema del conocimiento puro mediante la razón. Pues una vez que hemos enumerado y juzgado todos los principios, podemos servirnos de ellos para erigir un sistema del conocimiento mediante la razón pura.

Se pregunta: ¿cómo podemos conocer algo de lo que la experiencia no nos ha enseñado nada y donde nada se ha sacado de principios de experiencia?, ¿y de dónde extraemos el conocimiento? Por ejemplo, si el mundo tiene un comienzo o existe desde la eternidad es algo que no puede enseñarnos experiencia alguna, pues ¿qué hombre puede llegar hasta el comienzo del mundo? Esta es, por tanto, una pregunta dirigida a la razón pura, dado que la razón que se apoya en principios empíricos no nos puede ofrecer aquí respuesta alguna. Que todo lo que comienza ha de tener una causa, es algo que puede decir muy bien la razón; pero si hablamos de la totalidad del mundo, esto solo [8] puede enseñárnoslo la razón pura. Y ¿de dónde sacará la razón una respuesta con independencia de toda experiencia?, ¿cómo quiere llegar a tales proposiciones?, ¿posee una capacidad para conocer las cosas inde-

Vernunft. Hier wird gezeigt, daß wir viele Dinge kennen, die nie-
mals Gegenstände der Erfahrung seyn werden, und würkliche Er-
kentniße a priori sind. Wie weit wird mich aber die Vernunft brin-
gen? Hier sehe ich ein: ich muß das ganze Vermögen der reinen
Vernunft kennen lernen, um zu wißen, welches die Principien sind,
deren sich die reine Vernunft bedient: in wie weit sie in Ansehung
der Gegenstände reichen werden, und welches die Grenzen des rei-
nen Gebrauchs der Vernunft sind, und wo alsdenn der empirische
Gebrauch anfängt.

Gesezt wir hätten solche Critic der reinen Vernunft nicht, oder
achteten nicht drauf, und brächten gleich ein System der reinen
Vernunft zu Stande, und versuchten denn, wie weit wir mit unsern
Principien der reinen Vernunft kommen, deren Gültigkeit wir nicht
examinirt hätten: so würde eine Metaphysic entspringen, deren wir
362 uns mit keiner Zuverläßigkeit bedienen könnten. Mit der | besten
Scheinüberzeugung würde ich mich verwikeln; ja selbst mit den
wahren Prinzipien in Widerspruch kommen, aus denen ich mich
nicht wieder herausziehen könnte z. E. der eine beweiset, daß die
Welt einen Anfang hat, denn es muß doch ein Ding geben, das zuerst
entstanden ist. Ein andrer beweiset: ein erster Anfang ist gar nicht
möglich; denn wenn wir auch ein höchstes Wesen annehmen; so
muß doch das höchste Wesen einmahl angefangen haben zu hande-
ln, und da muß doch eine Ursache gewesen seyn, warum es damals
und nicht früher gehandelt hat; also war diese Handlung nicht die
erste; sondern es ging bey der obersten Ursach etwas vorher, draus
diese Verbindung entstanden. Wir sehen also, wie weit der Ge-
brauch der reinen Vernunft-Prinzipien geht, wenn wir nämlich mit
ihnen ausgehn, ohne sie zu examiniren; die Vernunft findet sich
denn verwickelt, und zerstöhrt oft ihre eigenen Produkte, weil sich
eben so gut mit eben [9] dem Schein das Gegentheil darthun läßt;
daher ist die Kritik der reinen Vernunft selbst das nothwendigste.
Denn auf Metaphysische Abendtheuer ausgehen wollen, indem
man, mit metaphysischen Prinzipien ausgerüstet, alle Welt überflie-
gen zu können glaubt, und vom Ursprung der Welt, dem obersten
Urheber reden wollen, ohne ein Criterium zu haben, woran man die
Fehltritte seiner Vernunft bemerken kan, heißt die Vernunft auf Irr-
thümer leiten. Denn da man sich der Vernunft ohne Beyhülfe der
Erfahrung bedient: so kan die lezte uns gar nicht zu recht helfen,
und alsdenn verwirrt sich die Vernunft sehr leicht, und kömt in Wie-

pendientemente de toda experiencia? Esta es una cuestión importante para la crítica de la razón pura. Aquí se pone de manifiesto que conocemos muchas cosas que nunca serán objetos de la experiencia y que son auténticos conocimientos *a priori*. Pero ¿hasta dónde me llevará la razón? En este punto reconozco que debo conocer toda la capacidad de la razón pura para saber cuáles son los principios de los que la razón pura se sirve: hasta qué punto llegarán en la consideración de los objetos, y cuáles son los límites del uso puro de la razón y donde comienza el uso empírico.

Si no hubiésemos establecido semejante crítica de la razón pura o no le hubiésemos prestado atención, generando un sistema de la razón pura y probando luego hasta dónde llegamos con nuestros principios de la razón pura –cuya validez no hubiésemos examinado–, entonces surgiría una metafísica de la que no podríamos servirnos con ninguna fiabilidad. Me enredaría con la | mejor 362
pseudoconvicción; e incluso entraría en contradicción con los principios auténticos de los que no podría escaparme, por ejemplo, el que prueba que el mundo tiene un comienzo, pues tiene que haber una cosa que haya surgido primero. Otro principio prueba que un primer comienzo no es en absoluto posible, pues, aunque aceptemos un ser supremo, este ser supremo debe haber comenzado en algún momento a actuar, y debe entonces haber existido una causa por la que obró entonces y no antes; por lo que esta acción no fue la primera, sino que algo sucedió antes en la causa suprema de lo que surgió esta conexión. Vemos, por tanto, cuán lejos alcanza el uso de los principios de la razón pura, si nos apoyamos en ellos sin examinarlos; la razón se ve, pues, enredada y destruye a menudo sus propios productos, porque con [9] la apariencia ilusoria se puede exponer igual de bien lo contrario; de ahí que la crítica de la razón pura misma sea lo más necesario. Pues querer emprender la aventura metafísica creyendo, pertrechados de principios metafísicos, poder sobrevolar cualquier mundo, y querer hablar del origen del mundo, y del supremo Hacedor, sin disponer de un criterio con el que uno pueda comprobar los pasos en falso de su razón, equivale a llevar a la razón a errores. Dado que en este caso la razón se conduce sin ayuda de la experiencia, en absoluto puede esta última auxiliarnos y yerra así la razón muy fácilmente, incurriendo en contradicciones e incoherencias, sin apercibirse de los errores. De ahí que hayan surgido tantas meta-

dersprüche und Ungereimtheiten, ohne die Irrthümer gewahr zu werden. Daher sind so viele Metaphysices entstanden, wovon die eine der Umsturz der andern war, ohne daß man sagen kan, worin diese Metaphysices gefehlt haben, ohne daß man im Gebrauch ihrer an sich guten Prinzipien Fehlschlüße sollte haben entdeken können, so, daß in Ermangelung einer transcendentalen Philosophie, der Gebrauch der Vernunft in der Metaphysic nichts als wandelbahre Gebäude hervorgebracht hat, deren kein einziges Bestand hatte.

Wenn ich die Critic unsrer Vernunft selbst betrachte, so fern sie unabhängig von aller Erfahrung urtheilt: so ist das die wahrhafte reine Philosophie; denn sie berechtigt die Vernunft, und zeigt, wie weit sie unabhängig von der Erfahrung wird reichen können; und hieraus folgt zugleich, daß in jeder Wißenschaft, worinn Vernunft herscht, eine Metaphysik seyn muß. Nicht allein, daß eine Metaphysic in der Moralphilosophie seyn muß, sondern man kan eine
363 Metaphysic von der ganzen Körperwelt entwerfen, wie viel die | Vernunft davon unabhängig von der Erfahrung erkennen kan. — Selbst die Mathematic erfodert eine Metaphysic, weil bey allen mathematischen Erkentnißen die Prinzipien derselben zum Grunde liegen müßen, die man als eine Metaphysic der mathematischen Erkentniße vorstellen kan. Die Politic hat viel empirische Principien, aber es läßt sich doch eine Metaphysic der Staatskunst entwerfen, die die Principien enthält, wornach die Staatskunst [10]
verwaltet werden soll. Metaphysic ist also die Philosophie aller Wißenschaften, denn sie schreibt den Vernunft-Gebrauch von jeder andern Wißenschaft vor, und auf was wir bey Betrachtung jeder Wißenschaft zu merken haben. Die transcendentale Philosophie ist das in Ansehung der Metaphysic, was die Logic in Ansehung der ganzen Philosophie ist. Die Logic enthält die allgemeinen Regeln unseres Verstandes, er mag auf Erfahrung gegründet seyn oder nicht, und ist also eine Einleitung in die ganze Philosophie. Die transcendentale Philosophie ist eine Einleitung in die reine Philosophie, welche ein Theil der gesammten Philosophie ist.

Die Philosophie hat Theile, die empirische Principien haben, z. E. die Physic, vermittelst derselben sie auf die Ursachen der Begebenheiten schließt. Ein anderer Theil ist die reine Philosophie, wo sie gar keine Principien zum Grunde legt. Beyde Theile stehen unter der Logic. In Ansehung des reinen Gebrauchs der Vernunft aber, wird eine besondre Logic nöthig seyn, welche die transcen-

físicas, de las que una supuso el derrocamiento de las otras, sin que pueda decirse en qué han fallado estas metafísicas y sin que se haya podido descubrir conclusiones erróneas en el uso de sus principios buenos en sí mismos; de modo que, a falta de una filosofía trascendental, el uso de la razón en la metafísica no ha producido sino construcciones mudables, de las que no ha perdurado ni una sola.

Si tomo en consideración la crítica de nuestra propia razón, en tanto que juzga independientemente de toda experiencia, entonces esto es la verdadera filosofía pura; pues ella justifica a la razón y muestra hasta dónde podrá llegar con independencia de la experiencia; y de ello resulta también que en toda ciencia en la que la razón domina tiene que haber una metafísica. No solo tiene que haber una metafísica en la filosofía moral, sino que puede proyectarse una metafísica de todo el mundo corpóreo, en la medida en que la | razón pueda conocerlo con independencia de la experien- 363
cia. — Hasta la matemática misma requiere una metafísica, porque en todos los conocimientos matemáticos han de tomarse como fundamento sus principios, que pueden presentarse como una metafísica de los conocimientos matemáticos. La política tiene muchos principios empíricos, pero puede bosquejarse una metafísica del arte del gobierno estatal que contenga los principios a tenor de los cuáles debe administrarse el arte del gobierno estatal [10]. La metafísica es, por tanto, la filosofía de todas las ciencias, pues ella prescribe el uso de la razón de todas las otras ciencias y a qué debe prestarse atención en la consideración de cada ciencia. La filosofía trascendental es con respecto a la metafísica lo que la lógica es a toda la filosofía. La lógica contiene las reglas universales de nuestro entendimiento, sea que se base o no en la experiencia, y constituye, por tanto, una introducción a toda la filosofía. La filosofía trascendental es una introducción a la filosofía pura, la cual es una parte de la filosofía en su conjunto.

La filosofía tiene partes que tienen principios empíricos, por ejemplo, la física, por medio de los cuales se remonta a las causas de los acontecimientos. Otra parte es la filosofía pura, donde no hay en absoluto principio alguno que sirva como fundamento. Ambas partes caen bajo el dominio de la lógica. Pero, por lo que hace al punto de vista del uso puro de la razón, será necesaria una lógica especial, que se denomina filosofía trascendental; aquí no

dentale Philosophie heißt; hier werden *nicht* Objecte, sondern vielmehr unsre Vernunft selbst erwogen, so wies auch in der allgemeinen Logic geschieht. Man könte die transcendentale Philosophie auch eine transcendentale Logic nennen, wo wir nicht Objecte sondern unsern Verstand selber erwägen, wo wir sehen, welches die Elemente unsrer reinen Vernunft-Erkentniß sind; welches der Umfang, und die Grenzen derselben sind, ohne, daß wir uns mit dem Object beschäftigen. Diese transcendentale Philosophie heißt auch Ontologie. Aber in der Ontologie scheints daß wir die Dinge selbst, nach ihren allgemeinen Eigenschaften betrachten; aber die transcendentale Philosophie abstrahirt von den Eigenschaften der Dinge, und bekümmert sich nur um das Vermögen unsrer reinen Vernunft, unabhängig von der Erfahrung, von Dingen zu urtheilen. Es ist eine SelbstErkentniß unsrer eigenen Vernunft, aus welchen Quellen sie die Begriffe von Dingen, von denen die Erfahrung nichts lehren kan, schöpfen wird z. B. von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, vom Urwesen etc. etc. Habe ich diese Quellen ge-
364 funden: so forsch ich, wie weit werde ich | damit gelangen? und [11]
welches sind die Grenzen unsrer Vernunft in ihrem erfahrungsfreyen Gebrauch? Dies ist der erste Theil der Metaphysic, die Critic der Vernunft; und wir können uns ihrer als einer Critic bedienen, aber nicht als einer Doctrin: denn Doctrinen sind Dogmatisch, d. i. Erkentniße, die in ihrem Zusammenhange mit Gründen deutlich vorgetragen werden. Aber bey einer Critic bringen wir nicht ein eingesehenes Erkentniß vor, sondern wir forschen erst hinter die Quellen der Möglichkeit deßelben, und ebnen gleichsam durch die Propädevtic der Vernunft den Boden. — Die transcendentale Philosophie geht also aufs Subject, nicht aufs Object.

Der 3te *Theil der Metaphysic*. Die Metaphysic im strikten Verstande ist das System der reinen Vernunft. Philosophie überhaupt bedeutet ein System der Vernunft-Erkentniße aus Begriffen; hier aber soll nur die reine Vernunft als ein System vorgetragen werden, indem unsre Vernunft nur auf Objecte angewandt werden soll. Wie viel giebts Objecte der Vernunft? Alle Objecte unsrer Vernunft gehören entweder zur *Natur* oder zur *Freyheit*, beyde sind den Gesezzen und Regeln der Vernunft unterworfen, und unsre Vernunft erkennt beyde, indem sie beyde Begriffe unter Regeln bringt. — Die Vernunft giebt nothwendige Regeln und nothwendige Gesezze; denn alles was durch die Vernunft erkant wird, ist immer

se consideran objetos, sino más bien nuestra razón misma, al igual que sucede en la lógica general. La filosofía trascendental podría también llamarse lógica trascendental, en la que no tomamos en consideración ningún objeto, sino nuestro propio entendimiento. En ella vemos cuáles son los elementos de nuestro conocimiento racional; cuál es su extensión y cuáles son sus límites, sin ocuparnos de los objetos. Esta filosofía trascendental se denomina también ontología. Sin embargo en la ontología parece que tomamos en consideración las cosas mismas según sus propiedades universales; pero la filosofía trascendental abstrae, sin embargo, de las propiedades de las cosas y se preocupa tan solo por la capacidad de nuestra razón pura, independiente de la experiencia, con el fin de juzgar las cosas. Es un autoconocimiento de nuestra propia razón, de qué fuentes extraerá los conceptos de las cosas de las que la experiencia nada puede enseñar; por ejemplo, de la posibilidad e imposibilidad, del ser originario, etc. Si he hallado estas fuentes, investigo hasta dónde puedo llegar | con ellas y [11] cuáles 364
son los límites de nuestra razón en su uso sin la experiencia. Esta es la primera parte de la metafísica, la crítica de la razón; y podríamos servirnos de ella como de una crítica, pero no como de una doctrina: pues las doctrinas son dogmáticas, es decir, conocimientos que se han expuesto claramente en su conexión con los fundamentos. Pero con una crítica no presentamos un conocimiento comprensivo, sino que primero investigamos las fuentes de la posibilidad de semejante conocimiento y allanamos el camino, por así decir, mediante la propedéutica de la razón. — La filosofía trascendental trata, por tanto, del sujeto, no del objeto.

La tercera parte de la metafísica. La metafísica en sentido estricto es el sistema de la razón pura. Filosofía en cuanto tal significa un sistema del conocimiento racional por conceptos; pero aquí solo la razón pura debe presentarse como un sistema, en el sentido de que nuestra razón debe aplicarse solo a objetos. ¿Cuántos objetos de razón existen? Todos los objetos de nuestra razón pertenecen o a la *naturaleza* o a la *libertad;* ambos están sometidos a las leyes y reglas de la razón, y nuestra razón conoce ambos en la medida en que somete a ambos conceptos a reglas. — La razón proporciona reglas necesarias y leyes necesarias, pues todo lo que se conoce por la razón es siempre necesario; por el contrario, lo que es enseñado por la experiencia no es siempre necesario. Ahora debemos cono-

nothwendig; hingegen was durch die Erfahrung gelehrt wird, ist nicht immer nothwendig. Wir sollen jezt die Objecte *durch die Vernunft* erkennen, d. i. nach dem, was ihnen nothwendig zu komt. Es muß das Charakteristische der Nothwendigkeit haben. Nun können wir die Dinge erkennen, nach dem, das da ist, und nach dem das da seyn soll. Das erste betrift die Natur, das 2te die Freyheit der Dinge. Natur bedeutet *den Inbegriff deßen was da ist.* Freyheit aber, *den Inbegriff deßen was da geschehen soll.* Also die Philosophie der Natur, und die Freyheit, sind 2 Theile der reinen Vernunft. Die Philosophie der Natur betrachtet die Dinge, so fern sie sind; die Philosophie der Freyheit betrachtet alle freye Handlungen nach den Principien, wornach sie geschehen sollen. Wir können uns also auch, so wie oben gesagt ist, daß von allen Wißenschaften Metaphysiken gemacht werden können, eine Metaphysik der Natur [12] und der Sitten gedenken. Die Metaphysik der Natur enthält alle Principien der Dinge, so fern sie sind; die Metaphysic der Sitten enthält die Möglichkeit der Handlungen so fern sie geschehen sollen.

365 | Bey der Philosophie der Natur kan man sehen

1) auf die körperliche Natur
2) auf die denkende
3) auf die Gesammte Natur
4) auf den Ursprung, oder obersten Grund aller Natur überhaupt.

Also wird die Metaphysic der Natur in 4 Theile zerfallen.

Die Metaphysic der Sitten ist die Moralphilosophie, und da diese zur praktischen Philosophie gehört, so sezzen wir sie ganz bey Seite. Denn wir haben nur die speculative Philosophie zum Object. Die Metaphysic der Sitten ist eine aparte Wißenschaft, wo gefragt wird, was geschehen soll, in der Metaphysic der Natur urtheilt die Vernunft über das, was da ist.

Alles was da ist, können wir eintheilen

1) In das, was unsern Sinnen gegeben ist; und
2) In das, was unsern Sinnen zwar nicht gegeben ist, aber doch mit ihnen zusammenhängt, und damit verbunden ist.

cer los objetos *por la razón,* es decir, según lo que les conviene de modo necesario. Debe poseer la característica de la necesidad. Es ahora cuando podemos conocer las cosas según lo que es y según lo que debe ser. Lo primero concierne a la naturaleza, lo segundo, a la libertad de las cosas. Naturaleza significa *el conjunto de lo que existe.* Pero la libertad, *el conjunto de lo que debe suceder.* Así, la filosofía de la naturaleza y la de la libertad, son [las] dos partes de la razón pura. La filosofía de la naturaleza trata de las cosas en la medida en que son; la filosofía de la libertad considera todas las acciones libres conforme a los principios por los que deben suceder. Podemos representarnos también una metafísica de la naturaleza [12] y [una metafísica] de las costumbres, del mismo modo que se puede hacer metafísica respecto de todas las ciencias, tal como ha quedado apuntado más arriba. La metafísica de la naturaleza contiene todos los principios de las cosas en la medida en que son; la metafísica de las costumbres contiene la posibilidad de las acciones en la medida en que deben suceder.

| En la filosofía de la naturaleza puede dirigirse la mirada: 365

1) a la naturaleza corpórea;
2) a la naturaleza pensante;
3) a la naturaleza como un todo;
4) al origen, o al fundamento supremo de toda la naturaleza como tal.

Por tanto, la metafísica de la naturaleza se dividirá en cuatro partes.

La metafísica de las costumbres es la filosofía moral, y dado que esta pertenece a la filosofía práctica, la dejamos a un lado. Pues solo tenemos como objeto la filosofía especulativa. La metafísica de las costumbres en una ciencia aparte, donde se pregunta qué debe suceder; en la metafísica de la naturaleza, la razón juzga sobre lo que es.

Podemos dividir todo lo que es:

1) en lo que se da a nuestros sentidos; y
2) en lo que, si bien no se da a nuestros sentidos, se relaciona, no obstante, con ellos y está ligado a ellos.

In Ansehung deßen, was unsern Sinnen gegeben ist, giebts

1) Gegenstände der äußern Sinne
2) Gegenstände der innern Sinne

Gegenstände der äußern Sinne sind *Körper;* Gegenstände der innern Sinne sind die *Seelen.*

1) Daher die Natur der Gegenstand der äußern Sinne ist, die *die Körper* betrift, *Physica rationalis*
2) Die Natur als Gegenstand der innern Sinne ist die *Seelenlehre Psychologia rationalis.*
3) Bey dem, was den Sinnen nicht gegeben ist, betrachten wir die ganze Natur, d. i. *die Welt.* Dies ist kein Gegenstand der Sinne, denn wer kan das Ganze aller möglichen Dinge und aller denkenden Wesen umfaßen, dies kan nur in Gedanken geschehen. Das Ganze der gesammten Natur ist die Welt. Also der 3te Theil ist *die Weltenlehre Kosmologia rationalis.*
4) Nun können wir noch aus dem ganzen Aggregat eine Reihe der Dinge denken, und hineinǀforschen [13] bis zum ersten Ursprung der Dinge, oder der obersten Ursache der Dinge d. i. Gott. Also der lezte Theil der Metaphysic im stricten Verstande ist *Theologia rationalis.*

Die Metaphysic der körperlichen Natur heißt *Physica rationalis.* Die Metaphysic der denkenden Natur heißt *Psychologia rationalis.* Sie heißt rationalis, weil diese allgemeine Kentniß aus Prin-
366 ǀcipien a priori muß hergenommen werden. *Kosmologia rationalis* ist eine Wißenschaft von der gesamten Natur, als eines Inbegrifs aller Gegenstände unsrer Sinne aus puren Prinzipien der Vernunft; und weil wir bei diesen Gegenständen der Natur auch erwägen können, ob sie selbständig sind, ob sie sich selbst sufficient sind, oder von einem andern Wesen abhängen; so ist der lezte Theil der, der von der obersten Ursach handelt, und von einem Urwesen, so fern es den ersten Grund der Möglichkeit der gesammten Natur enthält, dies ist der Begriff von einem höchsten nothwendigen Wesen, *von Gott.* Dieser Theil heißt daher *Theologia rationalis* sc: *transcendentalis.* Wolff theilt die Metaphysic in die

Respecto a lo que se da a nuestros sentidos, hay:

1) objetos del sentido externo;
2) objetos del sentido interno.

Los objetos del sentido externo son los *cuerpos;* los objetos del sentido interno son las *almas.*

1) Por tanto, la naturaleza del objeto del sentido externo, que concierne a *los cuerpos,* es la *physica rationalis.*
2) La naturaleza como objeto del sentido interno es la *doctrina del alma, psychologia rationalis.*
3) En lo que hace a lo que no se da a los sentidos, consideramos la naturaleza como un todo, esto es, *el mundo.* Esto no es ningún objeto de los sentidos, pues ¿quién puede abarcar el conjunto de todas las cosas posibles y de todos los seres pensantes? Esto solo puede suceder en el pensamiento. La totalidad de la naturaleza en su conjunto es el mundo. Así pues, la tercera parte es la *doctrina del mundo, cosmologia rationalis.*
4) Aún podríamos pensar, a partir de todo el agregado, una serie de cosas, e investigarlas [13] hasta el primer origen de las cosas, o la causa suprema de las cosas, esto es, Dios. Así, la última parte de la metafísica en sentido estricto es la *theologia rationalis.*

La metafísica de la naturaleza corpórea se denomina *physica rationalis.* La metafísica de la naturaleza pensante se denomina *psychologia rationalis.* Se llama *rationalis* porque este conocimiento universal debe ser obtenido a partir de principios | *a priori.* La 366
cosmologia rationalis es una ciencia de la naturaleza como un todo, como un conjunto de todos los objetos de nuestros sentidos por principios puros de la razón; y dado que a propósito de estos objetos de la naturaleza también podemos sopesar si son independientes, si se bastan a sí mismos o si dependen de otro ser, así la última parte es aquella que trata de la causa suprema, y de un ser originario, en tanto que contiene el fundamento primero de la posibilidad de toda la naturaleza; este es el concepto de un ser supremo necesario, *de Dios.* Esta parte se denomina por ello ***theologia rationalis scl. transcendentalis.*** Wolff divide la metafísica en onto-

Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie. Wir hingegen theilen sie in 2 Theile, in die transcendentale Philosophie oder Ontologie, und in die Metaphysic im stricten Verstande; diese besteht aber wieder aus der Physica rationalis, Psychologia rationalis, Kosmologia rationalis und Theologia rationalis welche die reine Vernunft-Erkentniß des höchsten Wesens ist.

Nun sehen wir ein, daß alles empirische hier wegfallen muß. Denn wo ein Begriff vorkommt, der aus der Erfahrung muß hergenommen werden: so ist diese Wißenschaft kein Theil der Metaphysic. Objecte der Physica und Psychologia rationalis sollen in die Metaphysik gehören, und doch sind der Begriff der Seele und des Körpers empirische Begriffe wovon ich das eine durch innere, das andre durch äußere Erfahrungen kennen lerne. Wie können daher Physic und Psychologie in die Metaphysic gehören? Das Object kan wohl durch die Erfahrung gegeben werden, ohne daß die Wißenschaft von der Metaphysic darf ausgeschloßen werden, wenn wir das Object nur nicht aus Principien der Erfahrung betrachten, sondern aus Principien der reinen Vernunft. Der Begrif eines denkenden und körperlichen Wesens ist durch die Erfahrung gegeben; aber die Principia sind nicht aus der Erfahrung gekommen, und so ists mit der Physica rationali bewandt. z. E. Ob [14] ein Körper beständig sey, ob die Materie beharrlich sey etc. sind Behauptungen der reinen Naturwißenschaft wobey gar keine Erfahrung ist, eben so mit Psychologia rationalis. Zwar nimmt sie die Begriffe von der Seele aus der Erfahrung; aber die Behauptung einer Seele nimmt sie aus Principien der reinen Vernunft, z. E. Ist die Seele einfach oder zusammengesezt; lebt sie unabhängig vom Körper, oder abhängig; dies aber kan ich durch die pure reine Vernunft ausmachen.

Die empirische Körperlehre nennt man die eigentliche Physic;
367 die empirische Seelenlehre heißt Psychologia empirica. Die | eigentliche empirische Körperlehre wird gewiß nicht in die Metaphysic gehören; denn ich kan z. E. in der Metaphysic nicht von der Luft etc. reden, weil dieses da es empirische Principien bedarf, auch in die empirische Physic gehört. Eben so muß ich auch von der Seelenlehre sagen; denn wenn ich schon Beobachtungen über die menschliche Seele voraussezzen muß; so ist die Psychologie, die sich empirischer Principien bedient, keine reine Philosophie. — Aber doch ist in der eigentlichen Psychologie, wenn sie gemeinhin in der Meta-

logía, cosmología, psicología y teología. Nosotros, por el contrario, la dividimos en dos partes: en la filosofía trascendental, u ontología, y en la metafísica en sentido estricto; esta consta, sin embargo, a su vez de *physica rationalis, psychologia rationalis, cosmologia rationalis* y *theologia rationalis,* que es el conocimiento de la razón pura sobre el ser supremo.

Ahora comprendemos que aquí debe quedar fuera todo lo empírico. Pues donde sea que haya un concepto que deba ser extraído de la experiencia, esta ciencia no es parte de la metafísica. Parece que los objetos de la *physica* y la *psychologia rationalis* pertenecen a la metafísica y, sin embargo, los conceptos de alma y de cuerpo son conceptos empíricos, de los cuales conozco al primero por medio de la experiencia interna y al segundo por medio de la experiencia externa. ¿Cómo entonces pueden pertenecer la física y la psicología a la metafísica? El objeto bien puede ser dado por la experiencia sin que la ciencia pueda ser excluida de la metafísica, con solo que consideremos al objeto, no a partir de los principios de la experiencia, sino a partir de los principios de la razón pura. El concepto de un ser pensante y corpóreo viene dado por la experiencia, pero los *principia* no provienen de la experiencia, y de este modo tiene que ver con la *physica rationalis.* Por ejemplo, el que [14] un cuerpo sea estable, el que la materia sea permanente, etc., son afirmaciones de la ciencia natural pura en las que no se da experiencia alguna; y lo mismo sucede con la *psychologia rationalis.* Si bien toma de la experiencia los conceptos del alma, obtiene, sin embargo, su afirmación de un alma a partir de los principios de la razón pura; por ejemplo, si el alma es simple o compuesta, si vive independientemente o en dependencia del cuerpo; esto es algo que puedo comprobar mediante la razón pura.

A la doctrina empírica del cuerpo se le llama física en sentido propio; la doctrina empírica del alma se llama *psychologia empirica.* La | doctrina del cuerpo propiamente empírica no pertenecerá, cier- 367
tamente, a la metafísica, dado que yo no puedo hablar, por ejemplo, acerca del aire en la metafísica, etc.; pues, dado que requiere de principios empíricos, pertenece también a la física empírica. Lo mismo debo decir de la doctrina del alma; pues, si debo presuponer ya observaciones sobre el alma humana, entonces la psicología que se sirve de principios empíricos no constituye filosofía pura alguna. — Mas en la auténtica psicología, cuando se expone generalmente en la metafísica, hay una parte empírica y otra racional;

physic vorgetragen wird, ein empirischer und rationaler Theil; der eine betrachtet die Seelenlehre, nach dem was die Erfahrung davon lehrt, der andre, nach dem, was die Vernunft davon sagt. Wie kommt nun dieser empirische Theil in die reine Philosophie? kan man billig fragen. Dies hat noch bisher kein Philosoph eingesehen; die Ursach davon liegt in der Definition der Metaphysic, die man gab, nehmlich sie sey die Wißenschaft von den ersten Principien aller menschlichen Erkentniß. Diese hat die Leute so verwirrt, daß sie gar nicht wußten was sie anfangen sollten, und wo sie aufhören. Zwar nahmen sie sich bey der Körperlehre inacht, daß sie nicht empirische Principia in die Metaphysic brachten, weil sie sahen, daß dies in die Naturwißenschaft gehören müße. Nur konten sie nicht meynen, daß es bey der Psychologie eben so sey. Die Psychologia empirica gehört daher gar nicht in die Metaphysic, so wenig als Physica empirica. Eine Psychologie der Beobachtungen würde man eine Anthropologie nennen müßen; wo man [15] den Menschen beobachtet, nach dem was innerlich in seinen Gedanken vorgeht; wir aber wollen doch die empirische Psychologie traktiren, weil Wißenschaften oft so eingetheilt werden, nicht wie sie sich mit der Vernunft zusammen paaren; sondern wie sie sich mit den academischen Unterweisungen verknüpfen laßen. Weil die Psychologie nicht so angewachsen ist, daß sie genungsamen Stoff zur Kentniß der Seele gegeben hatte, um daraus ein apartes Collegium zu machen; so wußte man nicht was man damit machen sollte, und schob sie daher in die Metaphysic hinein. Hier muß man sie als einen Fremdling aufnehmen, und eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος annehmen weil sie zu einer besondern Wißenschaft noch nicht angewachsen ist.

Geschichte der Metaphysic

So alt als die Vernunft ist, sind auch die metaphysischen Untersuchungen, und es ist besonders, daß die Menschen eher angefangen haben, über Dinge zu urtheilen die die Vernunft übersteigen,
368 als über | das, was ihnen vor Augen lag. Die Welt hat ihnen zu nichts, als zu Erfahrungs Begriffen gedient, über die Ursache derselben zu vernünfteln, so daß die Naturwißenschaft nur mit großer Gleichgültigkeit bearbeitet wurde, und ein jeder nach Belieben sich Systeme von Dingen erdachte, wo die Vernunft einen leeren

una considera la doctrina del alma según lo que de ella enseña la experiencia; la otra, según lo que la razón dice de ella ¿Cómo llega entonces esta parte empírica a la filosofía pura?, puede preguntarse justificadamente. Esto no lo ha considerado ningún filósofo hasta el momento; la causa de ello reside en la definición de metafísica que se dio, esto es, que ella es la ciencia de los primeros principios de todo el conocimiento humano. Esto ha confundido a la gente hasta el punto de que no sabía por dónde debían empezar y dónde acabar. Ciertamente se cuidaron, en el caso de la doctrina de los cuerpos, de no introducir en la metafísica principios empíricos, porque vieron que esto debía pertenecer a la ciencia natural. Simplemente no podían pensar que esto fuera lo mismo en el caso de la psicología. La *phycologia empirica* pertenece, por tanto, a la metafísica en tan escasa medida como la *physica empirica*. Una psicología de las observaciones debería llamarse antropología; en ella [15] se observa al ser humano a tenor de lo que sucede internamente en sus pensamientos; mas nosotros queremos tratar la psicología empírica, porque las ciencias se clasifican a menudo, no por el modo en que se unen con la razón, sino por el modo en que se vienen a asociar a las enseñanzas académicas. Dado que la psicología no estaba lo suficientemente madura como para que hubiese proporcionado materia suficiente para el conocimiento del alma, para así constituir un *collegium* aparte, no se supo qué debía hacerse con ella y por ello se la empujó a la metafísica. Aquí ha de acogerse como una forastera y asumir una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, porque aún no está madura para constituirse en una ciencia particular.

HISTORIA DE LA METAFÍSICA

Tan antigua como es la razón también lo son las investigaciones metafísicas, y es singular que los hombres hayan comenzado a juzgar sobre cosas que rebasan la razón en vez de sobre | lo que estaba 368
ante sus ojos. El mundo no les ha servido más que para [formar] conceptos empíricos, para raciocinar sobre sus causas, de manera que la ciencia de la naturaleza fue elaborada con la mayor indiferencia y cada cual ideó según su capricho sistemas de cosas, en los

Raum in sich schließt, ohne etwas zu haben, woran sie sich halten könnte, ohne sich um die Naturwißenschaft zu bekümern, wo wir die Dinge durch die Sinne untersuchen können. Die Ursach davon scheint zu seyn, weil zur Bemerkung von NaturKentnißen anhaltender Fleiß gehöret, Beobachtung, und eine mühsame Sammlung von Erfahrungs-Sachen um zu vernünftigen Grundsätzen der Physic zu gelangen. Hingegen die Ideen des Verstandes findet ein jeder in sich selbst, indem es scheint, daß man die Weisheit aus sich selbst herausspüren könne, ohne die Natur untersuchen zu dürfen, und deshalb ist die Physic vernachläßigt, und die Metaphysic mehr bearbeitet worden. Hätten sie aber die Natur beobachtet; wie in neuern Zeiten geschehen ist durch Experimente; so würden sie weiter gekommen seyn. Ohne Zweifel ist der menschliche Verstand zu den metaphysischen Untersuchungen angetrieben durch ein natürliches Bedürfnis, welches er hat, [16] das zu erkennen, worauf alle seine Zweke herauslaufen. Der Mensch ist mit den Zweken seines Lebens noch nicht zufrieden, alles kan seine Wünsche und Besorgniße nicht befriedigen, wenn er nicht weiß, daß ihm etwas auf die Zukunft bevorsteht. Denn der Mensch muß einen verächtlichen Begriff von sich haben, wenn er gleich den Thieren beym Tode aufhören sollte; daher wird er gerne darüber forschen, ob er auch nach dem Tode fortdauren werde. Dieses Bedürfniß, Gott und eine andre Welt zu erkennen, hat es gemacht, daß die Menschen alle Naturdinge übergangen sind, weil sie sie vor weniger wichtig hielten, und mehr Intereße zu finden glaubten, speculationen zu machen, wobey sie gleich oft sehen mußten, daß ihre Meynung verworfen werden müßte.

Bey den Griechen muß man die älteste Philosophie und also auch Metaphysic suchen. Man redet wohl von der Philosophie der alten Egypter, Celten, Juden, Perser Chineser etc. aber das ist alles nicht rechte Philosophie. So etwas als Logic ist außer den Griechen bey keiner Nation gewesen, und von den Griechen ist alles, was menschliche Weisheit ist, erfunden worden, wie auch alles was genie und Talent betrift, und ein neuer Autor hat sehr wohl angemerkt, daß es fälschlich sey, die Wißenschaft der Griechen von den Egyptern herzuleiten. — Wenn wir also bey den Griechen anfan-
369 gen: so | finden wir eine Zeit, wo die griechische Sprache aller philosophischen Speculationen fast ganz unfähig war, indem sie ganz voller Bilder, und alles poetisch gesagt werden sollte. Orpheus, Hesiodus mischten gewiße Funken von philosophischen Begriffen

que la razón encierra en sí misma un espacio vacío, sin tener algo en lo que poder apoyarse, sin preocuparse de la ciencia de la naturaleza, en la que podemos investigar las cosas por medio de los sentidos. La causa de ello parece encontrarse en que el descubrimiento de los conocimientos de la naturaleza incluye aplicación constante, observación y una esforzada recolección de objetos de experiencia para obtener principios razonables de física. Por el contrario, las ideas del entendimiento las encuentra cada uno en sí mismo, pareciendo que uno puede sentir la sabiduría a partir de sí mismo, sin permitirse investigar la naturaleza, y de ahí que la física haya sido preterida y la metafísica haya sido elaborada en mayor medida. Mas si hubieran observado la naturaleza, como ha sucedido en los tiempos recientes mediante experimentos, habrían progresado más. Sin lugar a dudas, el entendimiento humano es impulsado a las disquisiciones metafísicas por una necesidad natural que posee [16] de conocer aquello a lo que todos sus fines abocan. El hombre aún no está satisfecho con los fines de su vida; no puede satisfacer todos sus deseos e inquietudes, si no sabe que algo se le depara en el futuro. Pues el hombre debe tener un concepto denigrante de sí mismo en el caso de que, al igual que los animales, tuviera que acabar con la muerte; de ahí que guste de investigar si persistirá también tras la muerte. Esta necesidad de conocer a Dios y a otro mundo ha provocado que los hombres hayan pasado por alto todas las cosas de la naturaleza, dado que las tenían por menos importantes, y creyesen encontrar de mayor interés hacer especulaciones, aunque a menudo tenían que ver que su opinión tenía que ser rechazada.

En los griegos ha de buscarse la filosofía más antigua y también, por tanto, la metafísica. Es cierto que se habla de la filosofía de los antiguos egipcios, celtas, judíos, persas, chinos, etc., pero todo esto no es auténtica filosofía. Algo así como la lógica no ha existido, aparte de los griegos, en ninguna otra nación, y todo lo que la sabiduría representa ha sido inventado por los griegos, así como también todo lo que afecta al genio y el talento, y un nuevo autor ha señalado muy oportunamente que es falso derivar la ciencia de los griegos de los egipcios. — Así, si comenzamos con los griegos, | 369
encontramos entonces un tiempo en el que la lengua griega fue casi totalmente incapaz de todas las especulaciones filosóficas, al estar totalmente llena de imágenes, y todo tenía que decirse poéticamente.

in ihre Schriften; denn das war damals die einzige Art, sich über Ideen auszudrüken, indem man sie in Bilder einkleidete, und jeder Schwung, den der Verstand da nahm, war mit dem poetischen Tact verbunden, so daß in ältesten Zeiten, Religion und Philosophie poetisch vorgetragen wurden; denn was in Versen gesagt ist, das wird dem Gedächtniß tiefer einverleibt, als was in Prosa gesagt wird, und die ganze Poesie ist ein Spiel der Sinnlichkeit; denn da der Verstand sich nicht von den Ingredienzien der Bilder frey machen kan; so vergnügt er sich mit denselben.

Pherekydes war [17] der erste Philosoph, der sich in Prosa ausdrükte; ihm folgte bald Heraclitus. Ihre Schriften aber waren so dunkel, daß selbst Socrates, der sie kannte, vom Heraclitus sagte; es erfodre einen guten Schwimmer, um nicht in dem Abgrund zu ersaufen. Die Ursach war; sie hatten nicht Wörter für ihre Begriffe; denn obs uns gleich leicht zu seyn scheinet, alle abstracte Begriffe mit Wörter zu bezeichnen; so ist das doch erst sehr spät geschehen, so gar in der lateinischen Sprache fehlten noch viele solche Wörter, daher scheints daß die Römer später angefangen haben zu philosophiren, als ihre Sprache entstanden. Z. E. Impoßibilitas, Certitudo, Realitas, sind neu entstandne Wörter, die dem Geschmak zu wieder sind. Daher wird die Sprache der Philosophie zu wieder, und kan oft nicht Wörter für dieselbe anweisen. Daher ists auch kein Wunder, daß Heraclitus dunkel schrieb; denn er bediente sich der blühenden Wörter der Poeten, und redet in Bildern. Pythagoras hat die Philosophie schon mehr in die reine Vernunft-Sprache eingekleidet, aber doch hing der Fehler der Philosophie noch lange an, daß sie sich unter Bildern verstekte, wodurch die Bedeutung der Wörter uneigentlich und figürlich wurde. Wenn man den Begriff nicht von Bildern absondern kan; so wird man niemals rein und fehlerfrey denken können. Aristoteles scheints unter den Griechen darin am weitsten gebracht zu haben, für die abstractsten Ideen Wörter zu erfinden. Ueberhaupt ist die griechische Sprache dazu am lenksamsten, und unter den lebenden, die Deutsche. Dieser Vorzug scheint der deutschen Sprache von der Zeit anzuhängen, da die christliche Religion in Teutschland anfing gelehrt zu werden, z. B. das Wort „einfältig" ist offenbahr von dem lateinischen simplex, singula plica eine Falte, hergenom-
370 men, indem die Mißionarii die | 2 lateinischen Wörter mit 2 deutschen ausdrükten. In diesem Stük ist die französische Sprache ge-

Orfeo y Hesíodo mezclaron ciertas chispas de conceptos filosóficos en sus escritos; pues por entonces ese era el único modo de expresar ideas, vistiéndolas de imágenes, y todo impulso que el entendimiento adquiría venía unido a la cadencia poética, de manera que en los tiempos más remotos la religión y la filosofía se exponían poéticamente; pues lo que se dice en verso se adueña más profundamente del pensamiento que lo dicho en prosa, y la entera poesía es un juego de la sensibilidad; pues como el entendimiento no puede librarse de los ingredientes de la imagen, entonces se deleita en ellas.

Ferécides fue [17] el primer filósofo que se expresó en prosa; le siguió pronto Heráclito. Pero sus escritos eran tan oscuros, que incluso Sócrates, que los conoció, dijo de Heráclito: se requeriría un buen nadador para no ahogarse en el abismo. La causa fue que no tenían palabras para sus conceptos; pues si bien puede parecernos sencillo designar todos los conceptos abstractos con palabras, eso es algo que solo ha sucedido mucho más tarde, e incluso en la lengua latina faltaron aún muchas de esas palabras, por lo que parece que los romanos comenzaron a filosofar más tarde del momento en que surgió su lengua. Por ejemplo, *imposibilitas, certitudo, realitas,* son palabras surgidas modernamente, que repugnan al gusto. Por ese motivo, el lenguaje resulta contrario a la filosofía, y a menudo no puede enseñarle palabras. No es por ello de extrañar que Heráclito escribiera oscuro; pues se sirvió de las exuberantes palabras de los poetas y habla con imágenes. Pitágoras ya ha revestido más a la filosofía con los ropajes del lenguaje de la razón pura. Pero aun así fue todavía largo tiempo partícipe del error de la filosofía que se escondía bajo imágenes, lo que hacía que el significado de las palabras resultara impropio y figurado. Si el concepto no puede separarse de las imágenes, jamás podrá pensarse de forma pura y libre de errores. Aristóteles parece ser entre los griegos el que llegó más lejos en inventar palabras para las ideas abstractas. En general, la lengua griega es la más dúctil para esto, y entre las vivas, el alemán. Esta ventaja de la lengua alemana parece venirle del tiempo en que la religión cristiana comenzó a ser predicada en Alemania. Por ejemplo, la palabra «Einfältig» [simple] está evidentemente tomada del latín *simplex, singula plica,* «eine Falte» [un pliegue], dado que
los misioneros expresaron las | dos palabras latinas con dos alema- 370
nas. A este respecto, la lengua francesa es pobre frente a la alemana.

gen die deutsche, arm. Man könte ein Lexicon von deutschen Wörtern für Vernunftbegriffe geben, und dabey zeigen, wie treffend diese Wörter sind.

Da die Griechen sich nun wegen dieser poetischen Sprache nicht recht verstanden: so ists wunderbahr, daß in diesen alten Zeiten des Parmenides, als die eleatische Schule entstand, schon philosophische Systeme her|schend [18] waren, worin man die Gegenstände der Sinne und des bloßen Verstandes unterschied, wovon die ersten *sensibilia* oder Phaenomena, die Gegenstände des Verstandes aber *intelligibilia* oder νοούμενα hießen, und nun theilten sie sich in Secten, worinn die Eleatische behauptete: nihil in sensibus verum est (:Anschauung:). Die Sinne geben blos Erscheinungen, nicht wie die Sachen sind, sondern wie wir davon afficirt werden, und auch in neuern Zeiten hat man angemerkt, daß wir bey dem, was uns die Sinne vorstellen, Erscheinung und Sachen selbst unterscheiden müßen.

Die andre Sekte behauptete die *intelligibilia.* Aus diesen 2 Partheyen können wir 2 große Häupter nennen, welche damals als die Philosophie in ihrem größten Glanze war, nehmlich zu Alexanders Zeiten, florirten. *Epicur* ist der Philosoph der Sinnlichkeit; *Plato* der Philosoph der Ideen, als des reinen Verstandes. *Plato* sagt: es ist in den Sinnen keine Realitaet; der Verstand giebt die Dinge wie sie sind, die Sinne geben Erscheinungen die anders seyn könnten, wenn wir andre Sinne hätten. Man hat hier Erscheinung und Schein verwechselt. Die Ursach alles Irrthums ist Schein. Schein ist der Wahrheit entgegengesezt. Beyde sind im Verstande. Der Verstand kan also Schein und Gewisheit in die Sachen legen; aber von den Sinnen können wir nicht sagen, daß in ihnen ein falscher Schein wäre, sondern sie lehren uns Erscheinung. Nun kan der Verstand drüber urtheilen; und vielleicht einen Schein hervorbringen, wenn er nicht gehörig urtheilt. Diese heißen weil sie Intellectualia betrachten Intellectualisten. Es war in den alten Schulen eine Methode, die von Eleusinischen Geheimnißen hergerührt haben mag, einige ihrer Lehren esoterisch, andre exoterisch vorzutragen. Exoterische wurden zu Jedermanns Gebrauch vorgetragen, nach den Fähigkeiten des Volks. Esoterisch waren die Lehren, die nur für confidente Personen, intra mit Verschwiegenheit gelehrt wurden. Esoterisch trug man (zum Beyspiel) die Lehre von einer unsichtbahren Gottheit vor, exoterisch sagte man, daß die

Se podría ofrecer un lexicón de palabras alemanas para conceptos de razón y mostrar cuán adecuadas resultan estas palabras.

Dado que los griegos, a causa de este lenguaje poético, no se entendían de modo cabal, resulta milagroso que en estos tiempos antiguos de Parménides, cuando se originó la escuela eleática, ya dominaran sistemas filosóficos [18] en los que se distinguía los conceptos de los sentidos de los del mero entendimiento, de los cuales, los primeros se denominaban *sensibilia* o *phaenomena,* mientras que los objetos del entendimiento se llamaban *intelligibilia* o νοούμενα, y después se dividieron en sectas, en las que la eleática afirmó: *nihil in sensibus verum est* (: intuición). Los sentidos proporcionan tan solo fenómenos, no cómo son las cosas, sino cómo nosotros somos afectados por ellas y, asimismo, en tiempos recientes, se ha señalado que, en lo que nos presentan los sentidos, debemos distinguir el fenómeno y las cosas mismas.

La otra secta afirmó los *intelligibilia.* De entre estas dos facciones podemos nombrar dos figuras dominantes, que florecieron entonces, cuando la filosofía conocía su mayor esplendor, esto es, en tiempos de Alejandro. *Epicuro* es el filósofo de la sensibilidad; *Platón,* el filósofo de las ideas, así como del entendimiento puro. *Platón* dice: en los sentidos no hay ninguna realidad; el entendimiento da las cosas tal como son, los sentidos dan fenómenos que podrían ser distintos si tuviésemos otros sentidos. Se confunde en este caso fenómeno y apariencia. La causa de todo error es la apariencia. La apariencia se contrapone a la verdad. Ambos se hallan en el entendimiento. El entendimiento puede, por tanto, poner apariencia y certeza en las cosas; pero de los sentidos no podemos decir que en ellos hay una falsa apariencia, sino que nos enseñan el fenómeno. El entendimiento puede entonces juzgar sobre él y quizá producir una apariencia si no juzga como es debido. Estos se llaman intelectualistas, porque consideraban los *intellectualia.* Existió en las escuelas antiguas un método, que pudo haber tenido su origen en los misterios eleusinos, para presentar algunas de sus doctrinas de modo esotérico, y otras de modo exotérico. Las exotéricas fueron presentadas para el uso de todos, de acuerdo con las capacidades del pueblo. Esotéricas eran las doctrinas que se enseñaban solo a las personas de confianza, internamente, con confidencialidad. De modo esotérico se presentó, por ejemplo, la doctrina de una deidad invisible; exotéricamente se decía que los dioses debían ser

371 Götter müßten hoch geachtet werden. Diese Art der Unter|scheidung kan damals ihren Nutzen gehabt haben; denn das gemeine Wesen wäre sonst dadurch erschüttert worden. Mit der Zeit aber [19] muß man doch aufhören, das gemeine Volk als Laicos zu betrachten, weil dabey die Rechte der Menschheit leiden. — Zur Zeit des Plato wurde die esoterische Lehre größtentheils exoterisch vorgetragen, obs gleich dem Socrates übel ging, der mit der Intellectuellen Lehre von Gott zu laut wurde.

Zur Zeit des Plato entsprang die Frage: Woher müßen intellectuelle Erkentniße entstehen? Denn daß es dergleichen Vorstellungen von Dingen gebe, die nicht in die Sinne kommen, könnte man bald inne werden, wenn man nur seinen Begriffen nachdachte. Und hier sagte man nun: unser Verstand hat entweder selbst ein Anschauungs-Vermögen, das von der Art ist, wie die Sinne anschauen, außer daß diese Anschauung Erfahrungen giebt, die Intellectuel sind. Dies ist die Intellectuelle Anschauung, die uns die Dinge erkennen läßt, wie sie sind. Dies wäre denn ein *Intellectus per intuitus.* Aber unser Verstand hat nicht das Vermögen der Anschauung; sondern nur, sich aus gegebener Anschauung der Sinne durch reflexion Begriffe zu machen; denn wären alle Verstandes Begriffe *intellectus per conceptus.* Die Intellectualia per intuitus nennen wir *mystisch,* die Intellectualia per conceptus nennen wir *logisch.* Demnach theilen sich die Philosophen so, daß *Plato mystische, Aristoteles logische intellectualia* behauptete.

Plato sagte: Wir haben Verstandes Erkentniße, die wir nicht von den Sinnen entlehnen; aber wo wir uns doch Begriffe von Dingen machen, die der Verstand von den Sinnen gar nicht kan entlehnt haben, wofern der Verstand nicht ein gewißes Anschauungs Vermögen gehabt hätte, womit er über die Grenze aller Gegenstände der Sinne herausschauen könne.

Ja, wir wären ehe wir in den Körper gekommen wären, einer Anschauung Gottes theilhaftig gewesen, woher wir alle Begriffe hatten. Nach dem Plato war Gott die Gerechtigkeit, Ordnung etc. Ideen deren wir jezt nicht theilhaftig seyn würden, wenn unser Gemüth nicht allerley Eindrüke renovirte, die aus dem vorigen Zustande abstammten, ob diese Begriffe gleich jezt nicht mehr in ihrer ursprünglichen Reinigkeit wären, aber doch das sind, womit wir über die Welt hinausgehen können. wir waren in einem Körper gleichsam als in einem Gefängniß eingesperrt, und wurden dadurch

respetados en grado sumo. Este tipo de distinción, | pudo haber 371
sido de provecho en ese momento, pues de lo contrario el hombre común habría sido sacudido. Pero con el tiempo [19] debemos dejar de considerar a la gente común como laicos, porque de esa forma padecen los derechos de la humanidad. — En los tiempos de Platón, la doctrina esotérica se enseñaba en gran medida de forma exotérica, aunque a Sócrates le fue mal, al expresarse demasiado claramente con la doctrina intelectualista acerca de Dios.

En tiempos de Platón surgió la pregunta: ¿de dónde han de provenir los conocimientos intelectuales? Pues que haya tales representaciones de cosas que no vienen a los sentidos, es algo de lo que uno puede ser consciente tan pronto como reflexione sobre sus conceptos. Y en este punto se dijo entonces: nuestro entendimiento, o bien tiene en sí mismo una facultad de intuición que es de la especie con la que los sentidos intuyen, salvo que esta intuición proporcione experiencias que son intelectuales. Esta es la intuición intelectual, que nos permite conocer las cosas tal como son. Este sería, pues, un *intellectus per intuitus.* Pero nuestro entendimiento no tiene la facultad de intuición; sino solo la de elaborar conceptos por medio de la reflexión a partir de una intuición dada a los sentidos; entonces todos los conceptos del entendimiento serían *intellectus per conceptus.* Llamamos a los *intellectualia per intuitus* «místicos», a los *intellectualia per conceptus,* los llamamos «lógicos». A tenor de ello, los filósofos se clasifican de modo que Platón afirmó *intellectualia* místicos y Aristóteles, lógicos.

Platón dijo: tenemos conocimientos del entendimiento que no tomamos de los sentidos; pero no podríamos hacernos conceptos de cosas que el entendimiento no ha tomado de los sentidos, a menos que este no hubiera tenido una cierta capacidad de intuición con la que pudiera ver más allá del límite de todos los objetos de los sentidos.

Sí, antes de que hubiésemos entrado en el cuerpo, habríamos participado de una intuición divina de la que habríamos adquirido todos los conceptos. Según Platón, Dios, la justicia, orden, etc., son Ideas de las que ahora no participaríamos si nuestro espíritu no renovara todo tipo de impresiones que se originaron en el estado anterior; si bien estos conceptos ya no albergan su pureza originaria, son, no obstante, aquello con lo que podemos trascender el mundo. Estábamos encerrados en un cuerpo, como si de una cár-

gehemmt Gott und göttliche Dinge anzuschauen. Wir würden [20]
also thierische Vorstellungen haben; wenn wir uns nicht jener alten
372 Anschauung der menschlichen | Seele erinnerten, nach welchem Zustande sie in einen menschlichen Körper eingekleidet wurde.

Logische Intellectualia sind Verstandes Begriffe durch die reflexionen unsres Verstandes, deren wir bedürfen, wenn wir eine Erfahrung zu Stande bringen, so, daß wir diese reflexionen absonderten, und bey der Absonderung allein nehmen. Dazu haben wir keine besondre Anschauung nöthig, wie Plato meynt, sondern wir brauchen nur die Actus unsers Verstandes abzusondern. Aristoteles behauptet, daß alle intellectualia logisch wären, daß der Verstand unabhängig von den Sinnen denken könne, wenn er die Reflexionen nähme, und von dem Gegenstande absonderte. — Hieraus entstand nun dieser Streit und philosophische Zwiespalt, ob die conceptus intellectuales z. E. vom nothwendigen Urwesen, conceptus *connati* oder *acquisiti* wären; nach dem Plato mußten sie angeboren seyn; denn er meinte, es wären nur renovirte Ideen, wenn wir uns Gegenstände vorstellten, die über unsre Sinne hinausgingen. Aber kan man wohl sagen, daß unser Verstand anschaue? Denken kan er wohl, aber nicht anschauen, wie die Sinne; mithin ist kein Grund da, anzunehmen, was Plato annahm.

Aristoteles des Platos Schüler aber sagte: sie sind acquisiti. — In neuern Zeiten ist eine von beyden abgegangen, indem man sagte, sie sind connati; aber nicht so, daß sie von einem vorigen Zustande her in der Seele sind, und nur anfänglich sind erworben worden durch die Anschauung, und jezt erinnert werden: sondern man behauptet: Gott hat in jede menschliche Seele gewiße Grundbegriffe gelegt, deren sie sich bedient, um die Oberhand zu gebrauchen. z. B. Die Begriffe von Ursach etc. Die Intellectualia mögen also mystisch oder logisch seyn: so kan man doch noch fragen: sind die Begriffe angeboren oder erworben? d. i. sind sie uns durch die Verstandesfähigkeiten gegeben oder angeboren? In neuern Zeiten ist Locke ein Anhänger des Aristoteles gewesen und hat conceptus acquisitos behauptet, nehmlich: Nihil est in intellectu quod nun fuit antea in sensu. *Leibniz* behauptet conceptus connatos, läßt aber das Mystische des Plato weg. Crusius behauptet auch conceptus connatos des Plato, denn er redet von der Vernunft, als von einem Criterio des Wahren und falschen, als wenn in unserm Verstande geschrieben sey, was wahr oder was falsch sey.

cel se tratara, y fuimos así impedidos de ver a Dios y a las cosas divinas. Tendríamos, [20] por tanto, representaciones animales, si no recordásemos aquella antigua intuición del alma | humana, tras 372
cuyo estado fue revestida de un cuerpo humano.

Los *intellectualia* lógicos son conceptos del entendimiento [generados] mediante las reflexiones de nuestro entendimiento, que necesitamos cuando hemos obtenido una experiencia, de tal modo que separamos esas reflexiones, y las tomamos solo en la separación. Para esto no tenemos necesidad de ninguna intuición especial, como pretende Platón, sino que solo necesitamos separar el *actus* de nuestro entendimiento. Aristóteles afirma que todos los *intellectualia* son lógicos, que el entendimiento puede pensar con independencia de los sentidos, si toma las reflexiones y las separa del objeto. — Pues bien, de aquí tomó su origen este conflicto y dilema filosófico sobre si los *conceptus intellectuales,* por ejemplo, el de un ser originario y necesario, eran *conceptus connati* o *acquisiti;* según Platón, tenían que ser innatos; pues pensó que solo son Ideas renovadas cuando nos representamos objetos que van más allá de nuestros sentidos. Pero ¿se puede decir acaso que nuestro entendimiento intuye? Puede ciertamente pensar, pero no intuir, como los sentidos; por lo tanto, no hay ninguna razón para aceptar lo que Platón asumió.

Pero Aristóteles, discípulo de Platón, dijo: ellos son *acquisiti.* — En tiempos recientes, uno de los dos se ha extinguido, en tanto que se dijo que son *connati;* mas no de modo que están en el alma procedentes de un estado anterior y solo han sido adquiridos inicialmente por la intuición y ahora son recordados; sino que se afirma: Dios ha puesto en cada alma humana ciertos conceptos fundamentales, de los cuales ella se sirve para llevar la ventaja, por ejemplo, el concepto de causa, etc. Sean, por tanto, los *intellectualia* místicos o lógicos, cabe aún preguntarse: ¿los conceptos son innatos o adquiridos?, esto es, ¿nos son dados por medio de las capacidades del entendimiento o son adquiridos? En los tiempos recientes, Locke se ha revelado como un seguidor de Aristóteles al afirmar *conceptus acquisiti,* esto es: *nihil est in intellectu quod nun [sic] fuit antea in sensu. Leibniz* afirma *conceptus connati,* pero abandona lo místico de Platón. Crusius afirma también los *conceptus connati* de Platón, porque habla de la razón como de un criterio de lo verdadero y lo falso, como si en nuestro entendimiento estuviera escrito lo que es verdadero o falso. — El misticismo es exal-

— Der Mysticismus ist schwärmerisch und fanatisch, denn nach demselben kan man sich einbilden, daß man [21] innerliche Erleuchtungen habe; je nachdem die Phantasie ausschweift, und muß daher aus der Philosophie verbannt werden.

373 | Nun entstand bey den Alten noch eine andre Frage, wornach die Schulen der alten Philosophen unterschieden wurden. Nehmlich wenn wir nun mit dem Aristoteles, und auch wohl mit dem Plato (denn Plato scheint doch wohl nicht so weit in der Mysterey als Pythagoras zu gehen, denn er redet doch nur von unsern Begriffen, als von alten Anschauungen, deren wir aber nicht mehr theilhaftig wären) annehmen, daß die intellectualia nicht mystisch sondern logisch sind, d. i. daß der Verstand nicht Dinge anschaue, sondern reflectire, und wir müßen also Verstandes Begriffe a priori von Dingen machen können, so fragt sichs: wo kommen diese logische Intellectualia her? z. E. der Begrif des nothwendigen, zufälligen etc. ist ein Verstandes Begrif; denn die Empfindung der Sinne kan mir keine Nothwendigkeit darstellen. Wo ist also der Ursprung dieser Begriffe? Hier kan man 2 Wege gehen und entweder sagen: alle unsre Begriffe entstanden aus den Sinnen, wie Aristoteles meinte; oder man nimmt an, diese Begriffe haben im Verstande ihren Ursprung, und da hängt man dem Plato an, aber nicht in Ansehung seines mysticismus, sondern des Ursprungs der Intelligibilium. Aristoteles hingegen behauptet: nihil est in intellectu quod non fuit antea in sensu. Es ist hiebey ein Mißverstand, und unsre Begriffe kommen nur in den Verstand bey Gelegenheit der Sinne. — Es ist im Verstande kein Begriff, als der durch den Gegenstand der Sinne gegeben ist, über welche der Verstand reflectirt. Die Verstandes Begriffe sind also nichts, als Handlungen der Reflexion, wäre uns aber kein Gegenstand der Sinne gegeben; so könnten wir auch nicht über etwas reflectiren.

Dagegen behauptet Plato, der Verstandes Begriff ist nicht von den Sinnen entlehnt, sondern ist ein Reflexions Begriff, und besteht nicht in der Empfindung der Sinne z. E. der Begriff der Ursach; allein dieser Begriff der Ursach kan ja nicht statt finden, wenn uns nicht Gegenstände der Sinne gegeben wären. So haben sich manche Streitigkeiten in die Philosophie eingeschlichen weil man sich misverstand, ohne daß die Sachen sehr verschieden waren. Locke hängt dem Aristoteles, Leibniz dem Plato an.

tado y fanático, pues según él uno puede imaginar [21] que tiene iluminaciones interiores; al depender de la fantasía de cada cual, deben por ello ser desterradas de la filosofía.

| Entretanto surgió entre los antiguos todavía otra cuestión, a 373
propósito de la cual se distinguieron las escuelas de los antiguos filósofos. Se trata de que si admitimos entonces con Aristóteles, y acaso con Platón (dado que Platón no parece ir, a decir verdad, tan lejos, en lo que hace a los misterios, como Pitágoras, pues habla tan solo de nuestros conceptos como de antiguas intuiciones de las que ya no participamos más), que los *intellectualia* no son místicos sino lógicos, esto es, que el entendimiento no intuye las cosas, sino que reflexiona sobre ellas y, por lo tanto, tenemos que poder hacer conceptos del entendimiento *a priori* de las cosas, entonces se pregunta: ¿de dónde proceden estos *intellectualia* lógicos? Por ejemplo, el concepto de lo necesario, de lo contingente etc., es un concepto del entendimiento; pues la sensación de los sentidos no me puede representar necesidad alguna. ¿Dónde está entonces el origen de estos conceptos? En este punto se puede tomar dos caminos y decir: o bien todos nuestros conceptos provienen de los sentidos, como pensaba Aristóteles, o bien se admite que estos conceptos tienen su origen en el entendimiento, y ahí seguimos a Platón, pero no en lo que se refiere a su misticismo, sino respecto del origen de los *intelligibilia.* Aristóteles por el contrario afirma: *nihil est in intellectu quod non fuit antea in sensu.* Hay en esto un equívoco, pues nuestros conceptos advienen al entendimiento solo con ocasión de los sentidos. — No hay en el entendimiento concepto alguno más que aquel que es dado por el objeto a los sentidos, sobre el cual el entendimiento reflexiona. Los conceptos del entendimiento no son, por tanto, más que acciones de la reflexión, pero si no se nos diera ningún objeto a los sentidos, tampoco podríamos reflexionar sobre algo.

En cambio, Platón afirma que el concepto del entendimiento no se ha tomado de los sentidos, sino que es un concepto de reflexión y no consiste en la sensación de los sentidos, por ejemplo, el concepto de causa; pero este concepto de causa no podría tener lugar si no se nos dieran objetos a los sentidos. De este modo se han deslizado en la filosofía algunas polémicas, ya que se produjeron equívocos, sin que las cosas fueran muy diferentes. Locke se adhiere a Aristóteles; Leibniz, a Platón.

Anmerkung. Aristoteles trägt in seiner Philosophie allerhand Verstandes Begriffe vor z. E. Von Nothwendigen [22] Ursachen etc. glaubt er hier, daß ihnen die Nothwendigkeit durch die Sinne gegeben sey? Es ist gewiß kein Eindruk auf einen Sinn, wenn ich die Nothwendigkeit vorstelle. Aber Aristoteles hat es auch nie bestritten, daß diese Begriffe die er Categorii nannte, dem Verstande angehörten: er wollte mit seinem nihil est in intellectu quod non fuit
374 antea in sensu | soviel sagen: die Begriffe des Verstandes sind Handlungen der Reflexion, weil ich aber unmöglich reflectiren kan, wenn mir nichts gegeben ist worüber ich reflectiren soll, und mir alsdenn Gegenstände der Sinne gegeben werden: so ist offenbahr, daß der Verstand über keinen Gegenstand reflectiren wird, wenn die Sinne uns nicht den Stoff dazu hergeben.

Durch den Verstand enthält die Vorstellung der Sinne die logische Form; indem er seinen Begriff über die Vorstellung macht; denn bringt der reine Verstand seine Begriffe selbst hervor: so konten sie nicht von dem Siegel seyn, von dem doch alle Gegenstände gegeben werden. Auf der andren Seite sagt Plato: unsre Erkentniß ist gar nicht aus der Erfahrung, sondern gänzlich a priori, wobey er auch die alte Anschauung des Urwesens citirt, wovon uns noch Funken der Erinnerung übrig geblieben sind. Aristoteles hat demnach die Gedanken gänzlich auf die Materie zu dem Begriff gerichtet, und nicht auf die Form deßelben. Hätte Plato gesagt: Nicht die Materie von unsern Begriffen, sondern blos die Form über sie zu reflectiren ist das, was unser Verstand unabhängig von den Sinnen hat: so wären die Streitigkeiten gehoben gewesen. Objecte sind uns immer durch die Sinne gegeben, allein, ob zwar der Verstand nichts anschauen kan; so würden wir doch keinen Begriff von Dingen haben, wenn nicht der Verstand dazu käme, und unabhängig von den Sinnen reflectirte. Eben so könnte auf der andren Seite der Verstand Begriffe haben; diese aber würden keine Bedeutung haben, wenn die Sinne nicht die Beyspiele geben möchten; denn ich kan mir einen Begriff nicht anders als in einem Gegenbilde vorstellen. Demnach haben die Beyspiele des Verstandes blos ihren Ursprung im Verstande; wir denken uns aber darunter nur blos die Form des Be-

Observación. En su filosofía Aristóteles expone toda clase de conceptos del entendimiento, por ejemplo, de lo necesario, [22] de las causas, etc. ¿Creía él en este punto que la necesidad les venía dada por los sentidos? No se produce ciertamente ninguna impresión en un sentido cuando me represento la necesidad. Pero tampoco Aristóteles ha negado nunca que estos conceptos, que él llamó *categorii*[2] *[sic]* [categorías], pertenecieran al entendimiento: con su *nihil est in intellectu quod non fuit antea in sensu* | quiso decir tanto 374
como esto: los conceptos del entendimiento son acciones de la reflexión, dado que me es imposible reflexionar si no se me ha dado nada sobre lo que reflexionar, y se me dan objetos a los sentidos, es así notorio que el entendimiento no reflexionará sobre objeto alguno si los sentidos no nos proporcionan la materia para ello.

Mediante el entendimiento la representación de los sentidos contiene la forma lógica; ya que [el entendimiento] produce su concepto sobre la representación; pues como el entendimiento puro elabora sus propios conceptos, estos no podrían tener la impronta que tienen todos los objetos que son dados. Por otro lado, dice Platón: nuestro conocimiento no proviene en absoluto de la experiencia, sino que es totalmente *a priori;* a propósito de ello cita también la antigua intuición del ser originario, de la cual todavía nos quedan fogonazos de recuerdo. Por lo tanto, Aristóteles dirigió totalmente los pensamientos a la materia del concepto, y no a su forma. Si Platón hubiera dicho: lo que nuestro entendimiento posee con independencia de los sentidos no es la materia de nuestros conceptos, sino solo la forma sobre la que es menester reflexionar, entonces se habrían superado las desavenencias. Los objetos nos son dados siempre por medio de los sentidos, pero, aunque el entendimiento no puede intuir nada, no tendríamos concepto alguno de las cosas si el entendimiento no llegara a ellos y reflexionara con independencia de los sentidos. De la misma manera, por otra parte, el entendimiento podría tener conceptos; pero estos carecerían de significado si los sentidos no pudiesen proporcionar ejemplos; pues no me puedo representar un concepto de otro modo que en una contraimagen. Consiguientemente, los ejemplos del entendimiento tienen su origen solo en el entendimiento; pero con ellos pensamos meramente la forma

[2] En realidad, tendría que decir «categoriae». La palabra latina para «categorías» es «*praedicamenti*».

griffemachens. — Aristoteles hat also recht, wenn er sagt: daß kein Verstandes Begriff sey, der nicht ein Gegenbild von den Sinnen wäre; der Verstand könne keinen Begriff haben, wozu die Sinne nicht den Stoff hergeben. Andrer [23] Seits aber sind die Verstandes Begriffe nicht aus den Sinnen entlehnt; sie haben zwar Anwendung auf die Sinne, sind aber durch die Reflection entstanden, weil die Sinne nicht reflectiren sondern nur empfinden. Nun kan man auf 2fache Weise fehlen: der eine kan sagen: Alle Verstandes Begriffe sind aus den Sinnen entlehnt; und diesen Fehler beging Aristoteles; denn unter dem Namen der Categorien hat er zwar reine Verstandes Begriffe vorgetragen; aber ohne zu bemerken, daß sie gar nicht von den Sinnen entlehnt sind, sagt er, daß nichts aus dem Verstande, sondern alles aus den
375 Sinnen genommen sey. In welchem | Sinn aber soll der Begrif von der Möglichkeit liegen? Also habe ich Begriffe die durchaus nicht in den Sinnen liegen. Er dachte freylich daran, daß diese Begriffe keine Anwendung haben würden, wenn sie nicht auf die Sinne angewandt würden, und denn hat er geirrt, daß er meint, sie wären blos aus den Sinnen genommen.

Plato dagegen sagt: unser Verstand erkennt die Dinge von selbst; ohne die Sinne; ja die Sinne hindern sogar den Verstand; und ohne Sinne werden wir die Begriffe beßer erkennen. Wir sind in einer tiefen Grube, wo wir nur die Schatten der Dinge sehen, die hinter uns in einem hellen Licht sind. Er behauptet also: Unser Verstand erkenne die Dinge unabhängig von den Sinnen; diese Meynung können wir aber nicht annehmen. Er hätte sich damit begnügen sollen, zu sagen: unser Verstand hat Begriffe die unabhängig von den Sinnen darinn statt finden z. E. der Begriff von der Substanz; aber diese Begriffe haben nur ihr Daseyn, so fern sie in den Sinnen angetroffen werden. Es residiren demnach die Begriffe des Verstandes in ihrer Quelle; aber Plato meint, daß diese Verstandes Begriffe nicht vom Gegenstande hergenommen; sondern demselben angeboren wären. Es ist sehr wunderbahr, daß Aristoteles den Saz nihil est etc. behaupten konnte, daß Locke es nach ihm konnte in seinem Buche de intellectu humano, und doch zu gleicher Zeit mit diesen Verstandes Begriffen, über die Grenzen aller Sinne hinauszugehen wagen konnte. Denn wenn ich sage: der Begriff der Möglichkeit ist von den Sinnen entlehnt: so ist offenbahr, daß ich mit ihm nicht weiter als auf die Anwendung der

en que formamos los conceptos. — Aristóteles tiene por ello razón cuando dice que no hay ningún concepto del entendimiento que no sea una contraimagen de los sentidos; el entendimiento no puede tener ningún concepto para el cual los sentidos no le proporcionen la materia. Pero, por otra [23] parte, los conceptos del entendimiento no están tomados de los sentidos; aunque tienen realmente aplicación a estos, han surgido, sin embargo, mediante la reflexión, pues los sentidos no reflexionan, sino que solo sienten. Se puede, pues, errar de dos modos; uno puede decir: todos los conceptos del entendimiento se toman de los sentidos; y este error lo cometió Aristóteles; pues bajo el nombre de categorías ha presentado en realidad conceptos puros; pero, sin apercibirse de que no están en absoluto tomados de los sentidos, dice que nada se toma del entendimiento,
sino que todo procede de los sentidos. Pero ¿en qué | sentido debe 375
entenderse el concepto de posibilidad? Por tanto, tengo conceptos que en absoluto están en los sentidos. Aristóteles pensó, naturalmente, que estos conceptos no tendrían aplicación si no se aplicaran a los sentidos, y entonces se equivocó al pensar que simplemente se habían tomado de los sentidos.

Platón, por el contrario, dice: nuestro entendimiento conoce las cosas por sí mismo, sin los sentidos; más aún, los sentidos obstaculizan incluso al entendimiento; y prescindiendo de los sentidos conoceremos mejor los conceptos. Estamos en una profunda caverna, en la que solo vemos las sombras de las cosas que están detrás de nosotros en una luz brillante. Afirma, pues: nuestro entendimiento conoce las cosas independientemente de los sentidos; pero no podemos aceptar tal opinión. Debería haberse conformado con decir: nuestro entendimiento tiene conceptos que tienen lugar independientemente de los sentidos, por ejemplo, el concepto de sustancia; pero estos conceptos solo tienen su existencia en tanto que se encuentran en los sentidos. Por tanto, los conceptos del entendimiento residen en su fuente; pero Platón opina que estos conceptos del entendimiento no se toman del objeto, sino que son innatos en él. Resulta sorprendente que Aristóteles pudiera formular el enunciado *nihil est,* etc., que Locke pudiera hacerlo después de él en su libro *De intellectu humano,* y, al mismo tiempo, con estos conceptos del entendimiento se atreviera a ir más allá de los límites de todos los sentidos. Pues cuando digo: el concepto de posibilidad se toma de los sentidos, resulta evidente que con él no puedo después llegar

Gegenstände der Sinne kommen kan, und doch hat Aristoteles Dinge vorgetragen, die ihm die Sinne nicht darstellen konten. Wie konnte er also mit seinem Begriff weiter gehen, als die Sinne reichen? Man sagt, ein [24] Gelehrter verfährt inconsequent, wenn er seinem eigenen Grundsaz zuwieder handelt. Aristoteles und alle Empiristen, d. i. Leute die ihre Verstandes Begriffe aus den Sinnen haben, verfahren gar nicht consequent. Erst sagte er, das Daseyn Gottes könne als ein mathematischer Saz demonstrirt werden; und denn sagt er wieder, das Daseyn Gottes könne aus der Erfahrung genommen werden. Erfahrungs Erkentniße können aber doch nicht weiter reichen, als wieder auf Erfahrungen, z. B. aus dem Begriff vom *rothen* kan ich nur immer den Begrif von einer zusammengesezten Farbe herausbringen; da aber Gott gar kein Gegenstand der Erfahrung seyn kan; wie soll ich denn zur Erkentniß seines Daseyns kommen? Daher ist das System des Locke und Aristoteles inconsequent.

376 Epicur dagegen ist ein sehr consequenter | Philosoph; obzwar seine Sätze ziemlich unrichtig sind. Er behauptete seltsame Sätze, die aber nicht so sehr sinnlos in Ansehung der Sachen, als vielmehr der Behauptung der Philosophen waren. Seine Philosophie suchte vorzüglich die Waghälsigkeit der Philosophen vom Urwesen einzuschränken. Er verfährt sehr consequent, denn was er einmahl angenommen hat; alle unsre Begriffe wären von den Sinnen genommen; so läßt ers nicht zu, aus der Erfahrung heraus zu gehen. Er sagt: kein Begriff ist ungleich, wo kein Gegenstand aus den Sinnen gegeben werden kan. z. E. Man kan mir einen Geist in der Erfahrung zeigen; daher ist das kein ungleicher Begriff. Wir haben keine Schrift von ihm; sondern nur eine poetische Einbildung seiner Meynungen; wo die Sachen aber vermuthlich durch die Poesie eine andre Wendung bekommen haben. Er dachte sich Götter, aber solche, die in den Gegenständen der Sinne liegen, und aus den subtilsten Naturen zusammengesezt; Er war also in seinem Verfahren sehr consequent. *Leibniz.* Ist ein Anhänger des Plato. Er behauptete, daß wir Begriffe haben die nicht von den Sinnen entlehnt sind, und sucht also weiter zu gehen, als die Sinne zureichen; aber er hat keine genungsame Beweise, wo die Intellectualia denn herkommen. Er sagt wohl; sie kommen vom Verstande her; zeigt aber nicht die Möglichkeit, wie wir zum voraus Begriffe von Dingen haben können, die uns keine Sinne geben können.

más allá de la aplicación a los objetos de los sentidos y, sin embargo, Aristóteles ha expuesto cosas que no podían presentarle los sentidos. ¿Cómo podría entonces ir con su concepto *más allá de* lo que permiten los sentidos? Se dice que un [24] sabio procede inconsecuentemente cuando contraviene sus propios principios. Aristóteles y todos los empiristas, esto es, la gente que posee sus conceptos del entendimiento a partir de los sentidos, no proceden en absoluto de modo consecuente. Primero dijo que la existencia de Dios puede ser demostrada como una proposición matemática; y después afirma, en cambio, que la existencia de Dios puede ser obtenida de la experiencia. Sin embargo, los conocimientos de experiencia no pueden ir más allá de las experiencias; por ejemplo, del concepto de *rojo* solo puedo sacar el concepto de un color compuesto; pero, dado que Dios no puede ser en absoluto objeto de la experiencia, ¿cómo debo llegar entonces al conocimiento de su existencia? Por eso el sistema de Locke y de Aristóteles es inconsecuente.

Epicuro, en cambio, es un filósofo muy | consecuente; a pesar de 376
que sus proposiciones resultan considerablemente incorrectas. Defendió extrañas proposiciones que, sin embargo, no eran tan absurdas a la vista de las cosas cuanto, más bien, de la afirmación de los filósofos. Su filosofía buscó preferentemente poner límites a la audacia de los filósofos respecto del ser originario. Procedió muy consecuentemente, pues una vez que ha admitido que todos nuestros conceptos se han tomado de los sentidos, no permite ir más allá de la experiencia. Dice: ningún concepto es desigual cuando no se puede dar ningún objeto por los sentidos. Por ejemplo, se me puede mostrar un espíritu en la experiencia; por ello, no se trata de un concepto desigual. No tenemos ningún escrito suyo, sino solo una representación poética de sus opiniones; mas en la que las cosas han experimentado, supuestamente por intermediación de la poesía, un giro diferente. Pensó en dioses, pero dioses que se encuentran en los objetos de los sentidos, y compuestos de las naturalezas más sutiles. Fue por ello en extremo consecuente en su proceder. *Leibniz.* Es un seguidor de Platón. Afirmó que tenemos conceptos que no proceden de los sentidos, y busca, por tanto, ir más allá de lo que los sentidos alcanzan; pero no prueba suficientemente de dónde proceden entonces los *intellectualia.* Es cierto que dice que surgen del entendimiento; pero no muestra cómo es posible que podamos tener por anticipado conceptos de cosas que no pueden darnos los sentidos.

Man sieht Epicur hat gar keine Metaphysic gehabt, Plato hingegen und Aristoteles tragen beyde [25] dogmatische Metaphysicen vor. Beym Epicur war alles Naturwißenschaft, und es giebt keinen Begriff sagte er, davon die Gegenstände nicht in der Erfahrung können gewiesen werden, und es kan auch keine Grundsätze geben, als so fern die Erfahrung sie bestätigt. Er war demnach der Antimetaphysicer der Alten.

Wir können in aller Art der Metaphysic untersuchen.

1) die Physiologie der Vernunft.
2) die Kritik der Vernunft.
3) das System der Vernunft.

Die Physiologie der Vernunft ist die Nachforschung über den Ursprung unserer Begriffe, wie wir dazu kommen; und zwar ist es eine Untersuchung von einer re facti; z. E. vom Ungefehr, Schiksal etc. Die Kritik der Vernunft frägt: Mit welchem Recht behauptet die Vernunft das? Das erste ist eine quaestio facti, wo gefragt
377 wird, ob | etwas geschehe, das 2te quaestio juris; wo ich frage: was für ein Recht mir hieraus entspringt? — Die Untersuchung der Physiologie ist immer gut; allein sie gehört nicht in die Metaphysic. So kan man z. B. fragen: wie kommen wir zur Sprache? zu den Organen? Aber die Metaphysic frägt eigentlich nur, was wir damit für einen Gebrauch machen sollen? Locke und Leibniz haben im vorigen Seculo diese Physiologie der Vernunft bearbeitet. Locke hängt dem Aristoteles an, Leibniz mehr dem Plato, denn er sagt, daß unser Begriff im Gemüth zum voraus entspringe unabhängig von aller Erfahrung. Doch werden wir etwas davon erfahren, weil es zur Frage der Physiologia naturalis gehört. — Jede Wißenschaft überhaupt deren Object die Natur ist, heißt Physiologie, und diese ist eigentlich entweder *empirica* wozu die Physic oder Körperlehre, oder *rationalis,* wozu die Psychologie oder Seelenlehre gehört. Also Physiologie der Vernunft ist eine Betrachtung der Natur der Vernunft wie sie Begriffe und Affekten in uns erzeugt etc.

Se ve que Epicuro no ha tenido en absoluto una metafísica; Platón y Aristóteles, en cambio, presentan ambos [25] metafísicas dogmáticas. Con Epicuro todo era ciencia de la naturaleza y no hay ningún concepto, dijo, del que los objetos no puedan ser mostrados en la experiencia, ni tampoco puede haber principios hasta tanto la experiencia los confirme. Fue por tanto el antimetafísico entre los antiguos.

En todo tipo de metafísica podemos investigar:

1) La fisiología de la razón.
2) La crítica de la razón.
3) El sistema de la razón.

La fisiología de la razón es la investigación sobre el origen de nuestros conceptos, sobre cómo llegamos a ellos; es, por ende, una investigación de una *res facti;* por ejemplo, sobre [los conceptos de] por azar, destino, etc.[3]. La crítica de la razón pregunta: ¿con qué derecho afirma esto la razón? La primera es una *quaestio facti,* en la que se pregunta si | algo sucede; la segunda es una *quaestio* 377
juris, en la que pregunto: ¿qué derecho me asiste para esto? — La investigación de la fisiología es siempre buena; pero no pertenece a la metafísica. De este modo, puede, por ejemplo, preguntarse: ¿cómo llegamos al lenguaje? ¿[cómo llega] a los órganos? Pero la metafísica solo pregunta propiamente: ¿qué empleo debemos darle? Locke y Leibniz han elaborado en el *saeculum* [siglo] pasado, esta fisiología de la razón. Locke sigue a Aristóteles; Leibniz, más bien a Platón, pues dice que nuestro concepto surge de antemano en el alma, independientemente de toda experiencia. Pero sabremos algo acerca de ello, dado que pertenece a la pregunta de la *physiologia naturalis.* — Toda ciencia en general cuyo objeto es la naturaleza se llama fisiología, y esta es propiamente o *empirica,* a la cual pertenece la física o doctrina de los cuerpos, o *rationalis,* a la que pertenece la psicología o doctrina de las almas. Por tanto, la fisiología de la razón es una reflexión sobre la consideración de la naturaleza de la razón respecto de cómo produce los conceptos y los afectos en nosotros, etcétera.

---

[3] Recuérdese que en la *Crítica de la razón pura* (A 84/B 117) Kant se refiere a los que llama *«usurpierte Begriffe»* o «conceptos utilizados» (sin una deducción o justificación de su uso, se entiende).

An eine Critic der Vernunft hat noch nie jemand gedacht, und man hat nur die Physiologie der Vernunft als System der Vernunft vorgetragen. Einige Auctoren tragen Systeme der Vernunft ohne Physiologie der Vernunft vor z. E. Wolff. Er untersucht nicht, wie wir zu dem Begriff gelangen sollen; [26] sondern trägt sie in einem System vor, das er Metaphysic nannte. Aber er untersucht nicht, wie weit können wir unsre Begriffe brauchen; welches sind die Grenzen derselben, und werden wir von den Gegenständen der Erfahrung allein, oder noch von mehr Dingen urtheilen können? Die Kritik der Vernunft aber frägt: Wie weit reicht unsre Erkentniß und wie weit geht unsre Befugniß, uns der reinen Vernunft-Erkentniß zu bedienen? damit ich weiß, wie weit meine Vernunft berechtigt sey, abgezogen von aller Erfahrung zu urtheilen. Wolff beweiset, daß man von seinen Beweisen gewiß seyn möge, könne man untersuchen: ob die Gründe bey uns Ueberzeugung hervorbringen? Diese Untersuchung erlaubt Wolff, und man glaubt auch durch seine Gründe überzeugt zu seyn. Ferner kan man untersuchen, wie meine Vernunft mir von Gegenständen Gründe angeben kan, wovon keine Erfahrung sie belehrt hat. Diese Untersuchung gehört für die Critic unsrer Vernunft. Nun scheint die Kritik der Vernunft in manchen Fällen nöthig zu seyn. Denn da die Verstandes-Erkentniße einmahl da sind: so scheints unnöthig zu seyn, daß ich untersuche, ob sie möglich sind. Dennoch aber findet eine besondre Illusion in unserer
378 Vernunft statt, daß man alles von 2 entgegen|gesezten Seiten beweisen kan, so daß man beyderley Argumente nicht wiederlegen kan.

Hieraus erhellet, daß eine Critic der reinen Vernunft ganz unentbehrlich sey, und daß es unnüz sey ein System ohne Critic zu schreiben. Denn wenn wir diese bloße reine Vernunft erkennen wollen: so können wir einen solchen Schein hervorbringen, daß eben das, was beweißt, auch wiederlegt. Daher müßen wir in unserer Vernunft untersuchen, welches die Bedingung, der Gebrauch und die Grenzen unsrer Vernunft-Erkentniße seyn können. Es ist also an kein System der Vernunft zu denken, ohne eine Critic der Vernunft die vorhergegangen ist, welches die wahre transcendentale Philosophie ist. Wir sehen also eine Beschäftigung vor uns die anders ist, als sie bis jezt getrieben worden. — Wenn man den jetzigen Zustand der Metaphysic ansieht: so ist er das Resultat aus den vorigen Zeiten, wie weit die Menschen von Anfang an im Gebrauch ihrer reinen Vernunft gekommen sind. Ungeheure Systeme von Meta-

En una crítica de la razón todavía no ha pensado nunca nadie y se ha expuesto solo la fisiología de la razón como sistema de la razón. Algunos autores presentan sistemas de la razón sin fisiología de la razón, como por ejemplo Wolff. Él no indaga cómo debemos llegar al concepto, [26] sino que lo presenta en un sistema que llamó metafísica. Pero no investiga en qué medida podemos utilizar nuestros conceptos, cuáles son sus límites, y si podremos juzgar solo sobre los objetos de la experiencia o aún sobre más cosas. Pero la crítica de la razón pregunta: ¿hasta dónde alcanza nuestro conocimiento y hasta dónde llega la autorización para servirnos del conocimiento de la razón pura? Con ello sé hasta dónde queda autorizada mi razón para juzgar al margen de toda experiencia. Wolff prueba que uno puede estar cierto de sus demostraciones si se puede investigar si las razones nos producen convicción. Wolff permite esta investigación y creemos quedar convencidos también por sus razones. Más aún, se puede investigar cómo mi razón puede proporcionarme razones de objetos de los que ninguna experiencia le ha informado. Esta investigación pertenece a la crítica de nuestra razón. Ciertamente, la crítica de la razón parece ser necesaria en algunos casos. Pues, una vez que existen los conocimientos del entendimiento, parece innecesario que investigue si son posibles. Sin embargo, se produce una especial ilusión en nuestra razón de que todo puede probarse desde dos lados opuestos, | de modo que no se pueden refutar ambos 378
argumentos.

De esto se desprende que una crítica de la razón pura es absolutamente indispensable y que es inútil escribir un sistema desprovisto de crítica. Pues si queremos conocer esta mera razón pura, entonces podemos producir una tal apariencia que prueba justo aquello que también refuta. Por ello debemos indagar en nuestra razón cuáles pueden ser la condición, el uso y los límites de nuestros conocimientos racionales. No se puede, por tanto, pensar en ningún sistema de la razón sin que lo haya precedido una crítica de la razón, que es la verdadera filosofía trascendental. Contemplamos, pues, ante nosotros una ocupación distinta de la que ha sido practicada hasta ahora. — Si se examina el estado actual de la metafísica, es el resultado de los tiempos precedentes, cuán lejos han llegado los hombres desde el principio en el uso de su razón pura. Descomunales sistemas metafísicos han sido erigidos frecuente-

physicen sind von jeher häufig aufgepflanzt worden; sie enthalten aber so schlechte Sachen, daß sie [27] nicht Stich halten gegen einen hönischen Scepticer, der das Fundament derselben zu erschüttern sucht, sie enthalten lauter Säzze, die den Angriff eines Gegners der kein Systematicer ist, nicht aushalten können. Dadurch ists geschehen, daß Männer die ihre Vernunft nicht zu purem Verlust haben brauchen wollen, und ihre Verstandes Kräfte nicht unnüz haben abnüzzen wollen, alle Hofnung zu einer Metaphysic aufgegeben haben. Andre hingegen, gleichsam in Hofnung den Stein der Weisen zu finden haben nicht aufgehört sie zu bearbeiten. Es frägt sich also: sollen wir sie bearbeiten? sie aufgeben ist unmöglich, weil metaphysische Fragen der Natur unserer Vernunft eingewebt sind, und wir können unserm Verstande nicht angewöhnen, diese Fragen abzulehnen, weil wir seine Natur nicht verändern können. Hat diese Welt einen Anfang? Ist etwas in uns das von selbst besteht? Ist eine Zukunft? Diese Fragen können von keinem Menschen ganz weggeschlagen werden. Sie sind also einmahl da; so dürfen sie uns beantwortet werden, und ihre Vernunft ist demnach dadurch angetrieben, auch wieder Willen sie zu beantworten. Leute die sich haben ein Ansehen geben wollen, als wenn sie den gesunden Verstandes Gebrauch mehr cultivirten, als elende metaphysische Grübeleyen hatten alle insgesamt, selbst Voltaire ihre eigne Metaphysic. Denn ohne Metaphysic kan kein Mensch seyn, sie mag nun bey manchen so roh und so incultivirt seyn, als sie will. Daher wird eine sorgfältige Untersuchung dieser Fragen einer Metaphysic beßer seyn als ein
379 | flüchtiger Blik, mit dem ich diese Fragen verwerfe.

Also der Vorsaz, die Metaphysic aufzugeben kan nicht Stich halten, weil die Metaphysic zur Vollendung der menschlichen Vernunft gehört; und sie würden immer lieber etwas anders aufgeben, nur die Metaphysic nicht. Hätte Newton die Frage gewiß beantwortet wißen können: Hat die Seele nach dem Tode noch eine Fortdauer zu hoffen? Ist ein einziges Wesen das die Welt regiert? so würde er gewiß alle seine Erfindungen dafür aufgegeben haben, denn diese Fragen betreffen das höchste Intereße der menschlichen Vernunft, und ohne sie hört die Vernunft auf, Vernunft zu seyn. Da man ihrer also nicht entbehren kan, aber als systematische Wißenschaft nicht fortkommen kan: so bleibt nur die Critic der reinen Vernunft übrig, wo die Vernunft sich selbst und ihren Gebrauch critisirt, wie weit die Quellen, der Umfang, und die Grenzen ihrer principien a

mente desde tiempos inmemoriales; pero ellos contienen cosas tan deficientes, que [27] no soportan el embate de un escéptico burlón que busca sacudir sus fundamentos; contienen proposiciones altisonantes que no pueden resistir el ataque de un opositor que, por su parte, no defienda sistema alguno. Por ello sucede que hombres que no han querido emplear su razón a pura pérdida, y no han querido dilapidar las fuerzas de su entendimiento inútilmente, hayan renunciado a toda esperanza de una metafísica. Otros, por el contrario, con la esperanza, por así decir, de encontrar la piedra filosofal, no han cejado de entregarse a su elaboración. La cuestión es, pues: ¿debemos ocuparnos de ella? Renunciar a ella es imposible, porque las preguntas metafísicas están entreveradas en la naturaleza de nuestra razón y no podemos acostumbrar a nuestro entendimiento a rechazar estas cuestiones, porque no podemos cambiar su naturaleza. ¿Tiene este mundo un comienzo? ¿Hay algo en nosotros que exista por sí mismo? ¿Hay un futuro? Ningún ser humano puede prescindir por completo de estas preguntas. Están allí desde un principio; pueden sernos respondidas, y la razón de los hombres es, por lo tanto, impulsada a responderlas, incluso contra su voluntad. Las gentes que quieren ofrecer la apariencia de que cultivan más el uso del sano entendimiento que las míseras cavilaciones metafísicas, tienen todas en conjunto, incluso Voltaire, su propia metafísica. Pues ningún ser humano puede estar sin metafísica, por ruda o inculta que pueda serlo en muchos. Por ello, una esmerada investigación de estas preguntas de una metafísica será mejor que | una 379
mirada fugaz con la que rechazo estas preguntas.

Por tanto, la pretensión de abandonar la metafísica no puede sostenerse, porque la metafísica pertenece a la perfección de la razón humana; y siempre preferirían renunciar a alguna otra cosa antes que a la metafísica. Si Newton hubiera podido saber responder con certeza a la pregunta: ¿tiene el alma alguna esperanza de perdurar tras la muerte?, ¿hay un único ser que gobierna el mundo?, habría renunciado con seguridad a todos sus descubrimientos por ello, dado que estas cuestiones conciernen al supremo interés de la razón humana, y sin ellas la razón dejaría de ser razón. Como no se puede prescindir de ella, pero no puede progresar como ciencia sistemática, solo queda la crítica de la razón pura, en la que la razón se critica a sí misma y a su uso, hasta dónde llegan las fuentes, el alcance y los límites de sus principios *a priori;* todos los me-

priori gehen, alle vorigen Metaphysicer sind ohne Critic, und darum [28] haben wir noch nichts dauerhaftes bis jezt in der Metaphysic. Zwar kan ein Lehrer derselben so verfahren, daß er die Metaphysic irgend eines andren zum Grunde legt; denn die Jugend weiß noch nicht, ob eine Wißenschaft Schwäche hat, wenn sie der Lehrer verheelt. Wenn aber diese Jugend selbst anfängt zu urtheilen: so fängt sie mit aller metaphysischen Kunst an, als mit einer Scheere umzugehen, die keine Fundamente hat; und es sind gewiß manche gute Köpfe zu Grunde gegangen, weil sie sich in ihren ersten Jahren mit metaphysischen Grübeleyen abgaben; und hernach sehen mußten, wie nichtig dies alles war, so, daß wir doch am Ende verbunden sind, theils aus eigenen Urtheilen, theils um den Weg der Wahrheit einzuschlagen, die Critic der Vernunft zu gebrauchen, oder zu sehen was für die reine Vernunft gehöre; um dadurch zur völligen Ruhe zu gelangen. Denn da hört unsre Vernunft auf zu fragen, wenn sie sieht, daß dies oder jenes kein Object für sie sey.

Es ist nicht nöthig, daß hier vom Unterschiede des Wolffischen und Crusiusschen Systems geredet werde, denn beyde haben keine Critic der Vernunft angewendet. — Unsre Vernunft kan freylich wichtige Schritte thun, ohne daß Critic vorhergehe; denn sie überzeugt sich durch den richtigen Erfolg, daß ihr Gebrauch recht sey z. B. in der Mathematic, und man hat niemals für nöthig gefunden, die Möglichkeit der mathematischen Erkentniße a priori zu erklären. Die Mathematic kan ihre Gegenstände nur in der Anschauung darlegen, sie muß nicht weiter urtheilen, als wo sie Begriffe construirt, d. i. in der Anschauung darlegt. Bey der Philosophie der
380 reinen Vernunft aber | können wir die Begriffe nicht in der Anschauung darlegen, sondern wir müßen sie da durch die Verstandesüberzeugung erkennen. Auf der meisten Überzeugung können wir uns nicht verlaßen, weil die discursive Ueberzeugung von der Ueberredung sehr schwer zu unterscheiden ist. Die intuitive Ueberzeugung ist sehr leicht. Ich werde mich also bey der philosophischen Erkentniß damit nicht begnügen, daß eine Erkentniß eine complete Ueberzeugung bey sich führe, weil diese oft nur eine Illusion ist. Folglich ist es in der Metaphysic nicht anders möglich, Grund Erkentniß zu erhalten, als durch eine Critic; denn durch diese fallen die Scheinüberzeugungen. Sie hilft uns die Schwierigkeit überwinden, entweder alle Metaphysic fahren zu laßen, oder sich einem verneinenden System zu überlaßen.

tafísicos anteriores proceden sin crítica, y de ahí [28] que no tengamos todavía nada duradero en la metafísica. Ciertamente, un maestro de metafísica puede proceder de tal modo que tome como base la metafísica de cualquier otro; pues los jóvenes no saben aún si una ciencia padece debilidades cuando el maestro las encubre. Mas cuando estos jóvenes comienzan a juzgar por sí mismos, comienzan con todo el arte metafísico que no tiene fundamento a evitarlo como con unas pinzas; y con seguridad han sucumbido algunas mentes brillantes porque en sus años jóvenes tuvieron trato con cavilaciones metafísicas, y más tarde tuvieron que contemplar cuán insignificante era todo esto, de modo que al final nos vemos obligados, en parte por nuestros propios juicios, en parte para tomar el camino a la verdad, a emplear la crítica de la razón, o a ver qué pertenece a la razón pura, para así alcanzar un reposo completo. Pues nuestra razón cesa de preguntar cuando ve que esto o aquello no constituye objeto alguno para ella.

No es necesario hablar aquí de la diferencia de los sistemas de Wolff y de Crusius, dado que ninguno ha empleado crítica alguna de la razón. — Nuestra razón puede, naturalmente, dar pasos importantes sin que le preceda la crítica; pues ella se convence por el resultado correcto de que su uso es correcto, por ejemplo, en la matemática; y nunca se ha considerado necesario aclarar *a priori* la posibilidad del conocimiento matemático. La matemática puede exponer sus objetos solo en la intuición, y no debe juzgar más lejos de donde construye conceptos, esto es, [más allá de donde] los expone en la intuición. Pero con la filosofía de la razón pura no | po- 380
demos exponer los conceptos en la intuición, sino que tenemos que conocerlos mediante la convicción del entendimiento. No podemos confiar en la mayor parte de la convicción, porque la convicción discursiva es muy difícil de distinguir de la persuasión. La convicción intuitiva es muy sencilla. En el conocimiento filosófico no me conformaré, por tanto, con que un conocimiento vaya acompañado de una convicción completa, porque esto constituye a menudo tan solo una ilusión. En consecuencia, en la metafísica no es posible adquirir el fundamento del conocimiento de otra manera que por medio de una crítica; pues por su medio decaen las convicciones aparentes. Ella nos ayuda a superar la dificultad de: o bien abandonar toda metafísica, o bien abandonarse a un sistema negativo.

Vom Nuzzen der Metaphysic

[29]

Der Nutzen der Metaphysic kan 2fach seyn: er ist entweder ein Zwek der Speculation, oder ein praktischer Zwek. Wir wollen entweder unsre Erkentniße erweitern, um unsern Nachforschungen ein Gnüge zu thun, oder wir haben eine Absicht die unser Intereße betrift, und ein Principium unsres Verhaltens seyn kan.

Wenn der Mensch die Speculation zum Zwek hat; so betrachtet er entweder Gegenstände der Erfahrung, oder solche, die über alle Grenzen der Erfahrung hinausgehen. — Brauchen wir aber eine Metaphysic um Gegenstände der Erfahrung zu kennen? Zur Erkentniß der Natur, so fern sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, brauchen wir keine Metaphysic, in welcher wir die Vernunft nach ihren principien zu examiniren hätten; und empirische Grundsätze zu untersuchen wird es nicht verlohnen. Die körperliche Naturwißenschaft, als die Physic bedient sich zur Erkentniß der Erfahrungsprincipien, oder wenn sie nicht von der Erfahrung entlehnt sind, mathematischer Principien; oder wenn sie nicht aus der Mathematic entlehnt sind, solcher principien der Philosophie, die dem sensu communi gemäß sind, und sich anderwärts durch die Erfahrung bestätigen. Alle Philosophia naturalis ist von der Art, daß Metaphysic da wohl nicht erlaubt werden kan; sondern sie ist über die körperliche Natur gesezt, und wenn sie je wozu nüzzen soll; so muß sie hindern, daß sie sich nicht metaphysischer, sondern blos der Erfahrungsgrundsäzze bediene, die von der Erfahrung bestätigt werden, als mathematischer Grundsäzze. Man sieht also, daß die Metaphysic nicht dazu ist, unsre Natur zu erweitern,
381 auch nicht um | eine tiefere Erkentniß von unsrer Seele aus der Erfahrung zu schließen. Denn die Metaphysic bringt blos Erkentniße a priori vor, und sezt alle Erfahrung bey Seite. Die Mathematic erkent auch wohl a priori aber es betrift doch immer Gegenstände der Sinne, die Metaphysic aber erkennt alles aus lauter Begriffen. Physic also betrachtet nicht Grundsäzze wie sie a priori erkannt werden; sondern wie sie die Erfahrung lehrt. Denn wenn z. E. der Physicus die Würkung des Hebebaums a priori beweisen kan, so will er doch davon Erfahrung haben.

Eben so können wir aus der Beobachtung der menschlichen Seele wieder viele Gesezze, und aus diesen viele Folgen hinwieder

[29]

La utilidad de la metafísica puede ser de dos tipos: o es un fin de la especulación o un fin práctico. O bien queremos ampliar nuestros conocimientos para dar cumplida satisfacción a nuestras investigaciones, o bien tenemos una intención que concierne a nuestros intereses y puede constituir un *principium* de nuestra conducta.

Cuando el hombre tiene como fin la especulación, toma en consideración o bien objetos de la experiencia, o bien objetos que van más allá de todos los límites de la experiencia. — Pero ¿necesitamos una metafísica para conocer los objetos de la experiencia? Para el conocimiento de la naturaleza, en la medida en que es un objeto de la experiencia, no necesitamos una metafísica, en la que tendríamos que examinar la razón según sus principios; y no merecerá la pena investigar los principios empíricos. La ciencia de la naturaleza corpórea, como la física, se sirve para el conocimiento de los principios de la experiencia o, si no se toman prestados de la experiencia, de los principios matemáticos; o, si no se toman prestados de la matemática, de aquellos principios de la filosofía que son conformes al *sensus communis* y se confirman en otra parte por medio de la experiencia. Toda la *philosophia naturalis* es de tal clase que la metafísica no puede ser admitida en su seno, sino que [la metafísica] está más allá de la naturaleza corpórea, y si alguna vez ha de serle de utilidad, debe impedir que se sirva de principios metafísicos pero no [que se sirva] de principios de la experiencia o que son confirmados por la experiencia, como los principios matemáticos. Se observa, por tanto, que la metafísica no tiene como fin ampliar nuestra naturaleza, ni tampoco deducir | un conocimiento más profundo de nuestra alma a partir 381
de la experiencia. Pues la metafísica expone únicamente conocimientos *a priori* y prescinde de toda experiencia. La matemática conoce también *a priori,* pero siempre se refiere a objetos de los sentidos, mientras que la metafísica conoce todo por puros conceptos. La física, de este modo, no toma en consideración los principios tal como se conocen *a priori,* sino tal como los enseña la experiencia. Pues cuando, por ejemplo, el *physicus* puede probar *a priori* el efecto de la palanca, quiere, sin embargo, tener experiencia de ello.

Del mismo modo, de la observación del alma humana podemos extraer innúmeras leyes y de ellas, a su vez, múltiples consecuen-

ziehen, welches aber ohne alle metaphysische principien geschieht, welches alles Psychologia empirica ist. Ob ich gleich manches bey der menschlichen Seele a priori erkenne im Gegenstande der Erfahrung; so enthält sie doch keine metaphysischen principien, von denen man verlangt, daß sie sich in der Erfahrung wieder [30] bestätigen. Also kan die Metaphysic weder zur Erkentniß der denkenden noch der körperlichen Natur nuzzen, und bey beyden ist ihr Nuzzen von so geringem Gewicht, daß man dabey für seine Bemühung zu wenig belohnt wird, als daß man die Erfahrungen aus der menschlichen Seele, und an den Körpern erklären könne. Physiologie oder Erkentniß der Natur, soll die Erscheinungen in der körperlichen Natur erklären. Hier muß man sich lieber an die Erfahrung halten, weil sie sich darauf gründet. Hier hab ich also nicht nöthig a priori zu erklären, weil diese principia alle unzuverläßig sind, und die Erfahrung hat auch gewiesen, daß wir hier ohne Metaphysic recht gut fortkommen. Wenn man die ersten Quellen unsrer Urtheile nicht recht gut geprüft hat: so kan man leicht falsch durch die Metaphysic urtheilen. Metaphysic kan also bey der Naturwißenschaft nur den negativen Nuzzen haben, Fehler zu verhüten. Denn oft haben Physici, indem sie an die Metaphysic gedachten, unvermerkt Fehler und Irrthümer in die Physic, durch ihre natürliche Metaphysic gebracht. Doch laßen sich diese vermeiden; denn die Physic darf ja nur bey allen Erscheinungen die Erfahrung zum Grunde legen. Also zur Erklärung unsres äußern und innern Sinnes haben wir keine Metaphysic nöthig.

Der Zwek der Metaphysic kan also nur darauf hinausgesezt seyn, daß ihr Gegenstand nicht in der Welt liegt, daß etwas seyn muß, das über die Sinnenwelt hinausgeht.

Das Wort Metaphysica kommt her von μετὰ τὰ φυσικά, und heißt nicht: postphysica, sondern trans-physica, jenseit der Naturwißenschaft. Einige haben geglaubt, dies sey eine unschikliche Benennung,
382 und es sey | eine Aufschrift aufs Volumen des Aristoteles gewesen, was nach der Physic gefolgt wäre, und dies hätte eine μετὰ τὰ φυσικά geheißen. Aber es bedeutet soviel als transphysica, und die Benennung scheint mit Fleiß von Aristoteles erdacht zu seyn. Es ist die Wißenschaft von dem, was jenseit der Naturwißenschaft liegt, und außer den Grenzen derselben. Außer den Grenzen der Natur kan ich mir nichts anders denken, als Gott und eine andre Welt. Ein Wesen das von aller Natur weit unterschieden ist; und ein Leben das

cias, lo que sucede sin todos los principios metafísicos, lo cual es toda la psicología empírica. Si conozco algo *a priori* a propósito del alma humana en los objetos de la experiencia, no por ello contiene ningún principio metafísico que se requiera confirmar nuevamente en la experiencia [30]. De este modo, la metafísica no puede servir ni al conocimiento de la naturaleza pensante ni al de la corpórea; y en ambos casos su utilidad tiene tan poco peso, que el esfuerzo que exige apenas resulta recompensado como para poder explicar las experiencias a partir del alma, y a propósito de los cuerpos. Es la fisiología, o conocimiento de la naturaleza, la que debe aclarar los fenómenos de la naturaleza corpórea. En este caso es preferible atenerse a la experiencia, dado que en ella se funda. En este caso no tengo, por tanto, que explicarlo necesariamente *a priori,* dado que todos estos principios no son fidedignos y la experiencia también ha señalado que en este asunto podemos proceder adecuadamente sin metafísica. Si no se han comprobado correctamente las fuentes primeras de nuestros juicios, muy fácilmente puede juzgarse de modo erróneo por medio de la metafísica. Por tanto, en el dominio de la ciencia de la naturaleza, la metafísica solo puede tener la utilidad negativa de prevenir los errores. Pues a menudo los *physici,* al pensar en la metafísica, incurrían en faltas y errores inadvertidos en la física merced a su metafísica natural. Estos [errores] pueden, no obstante, evitarse, pues la física solo puede basar todos los fenómenos en la experiencia. Por tanto, para la explicación de nuestro sentido interno y externo no necesitamos metafísica alguna.

El fin de la metafísica solo puede basarse, por tanto, en el hecho de que su objeto no se encuentra en el mundo, de que debe existir algo que trascienda el mundo sensible.

La palabra metafísica procede de μετὰ τὰ φυσικά y no significa *postphysica,* sino *trans-physica,* más allá de la ciencia natural. Algunos han creído que esta es una denominación impropia, y que era | 382
una inscripción en el volumen de Aristóteles que seguía a la física, y esto se habría llamado una μετὰ τὰ φυσικά. Pero significa tanto como *transphysica* y la denominación parece haber sido ideada con empeño por Aristóteles. Es la ciencia de lo que está más allá de la ciencia de la naturaleza y fuera de sus límites. Fuera de los límites de la naturaleza no puedo pensar en otra cosa que en Dios y en otro mundo. Un ser que es muy diferente de toda la naturaleza; y una vida que sucede a la vida presente. — Naturaleza *in sensu latiori* es

auf das gegenwärtige Leben folgt. — Natur ist in sensu latiori alles, was ist, in sensu strictiori ists der Gebrauch der SinnenWelt. Nun ists uns aber in einer μετὰ τὰ φυσικά nicht darum zu thun, die Sinnenwelt zu erklären, sondern über die Natur hinauszugehen, und, da das Urwesen als eine Natur zu erklären ist die über die Sinnenwelt weit hinausgeht, und von der Natur unterschieden ist, es nur als ein solches vorzustellen. Diese Betrachtungen werden die Metaphysic ganz und gar regieren, und ihren Endzwek ausmachen. [31] Könnten wir darthun, dies sey indifferent zu wißen; so könten wir gleich gültig gegen alles übrige seyn, was metaphysisch ist und heißt; denn dies soll die Natur aller unsrer Zweke festsezzen. Aber wenn wir sagen, daß diese 2 Fragen die Grundfragen aller Philosophie sind, so frägt sich: Warum dürfen wir diese beantworten? Der Theil der Metaphysic der vom künftigen Leben und von der Fortdauer der Seele handelt, d. i. die Psychologia rationalis daraus gleich theologia rationalis fließt, machen den Haupt-Zwek aller Metaphysic aus. Aber warum intereßiren uns diese beyden Stüke? In Ansehung alles speculativen Wißens könte gar nicht intereßiren, ob ein Gott, ob eine andre Welt sey oder nicht. Denn die Begebenheiten der Seele werde ich mir nur dadurch erklären, daß ich die Naturursachen davon abführe; denn alles damit erklären, daß es Gott erschaffen, heißt nicht philosophiren, und bey den Scheinüberzeugungen, ob die Seele nach dem Tode fortdaure, kan ich sagen: laß uns warten bis wir hinkommen, und denn Erfahrungen anstellen. Also der Speculation wegen sind da 2 Wißenschaften auch gar nicht nöthig; denn daß die Seele ein Geist sey, kan ich nach den Phaenomenen erklären, die in ihr vorgehen, und daß sie fortdauern werde.

Es muß also eine praktische Absicht seyn, indem man sagt, was ist zu thun, wenn Gott und eine andre Welt ist. Und hier sieht man, daß es uns sehr intereßire. Denn ganz anders ist ein Verhalten, wenn ich nur diese Welt und was in ihr vorgeht kan kennen lernen, und annehmen kan, daß es nur diese Sinnenwelt giebt;
383 denn da habe ich nichts weiter zu thun als nur | darauf zu sehen, wie alle meine Vergnügungen können befördert werden, und alle meine Weisheit endigt sich hier drinnen, daß ich von meinem Leben einen guten Gebrauch mache. Hab ich aber einen gewißen Grund der Vermuthung, es ist eine andre Welt und ein Weltregierer: so eröfnet sich mir wieder ein ander Intereße, und in practischer Absicht also werden mir die Säzze wichtig; in speculativer

todo lo que existe; *in sensu strictiori,* es, según el uso, el mundo de los sentidos. Pero ahora en una μετὰ τὰ φυσικά no se trata para nosotros de explicar el mundo de los sentidos, sino de ir más allá de la naturaleza y, dado que se trata de explicar el ser originario como una naturaleza que va mucho más allá del mundo de los sentidos, y que es distinta de la naturaleza, tan solo puede representarse como un ser tal. Estas consideraciones regirán por completo la metafísica y constituirán su finalidad. [31] Si pudiéramos mostrar que saberlo es indiferente, podríamos ser indiferentes a todo lo demás que es y se denomina metafísica: pues esto debe establecer la naturaleza de todos nuestros fines. Pero si decimos que estas dos preguntas son las preguntas fundamentales de toda filosofía, nos preguntamos con ello: ¿por qué deberíamos responderlas? La parte de la metafísica que trata de la vida futura y de la persistencia del alma, esto es la *psychologia rationalis,* de la que fluye justamente la *theologia rationalis,* constituyen el fin principal de toda metafísica. Pero ¿por qué nos interesan estas dos partes? Desde el punto de vista de todo saber especulativo, no podría interesar en absoluto si hay o no hay un Dios o si hay o no hay otro mundo. Pues solo me explicaré los acontecimientos del alma apartando de ellos las causas naturales, porque explicarlo todo por el hecho de que Dios lo ha creado, no significa filosofar, y ante las pseudoconvicciones de que el alma perdura tras la muerte, puedo decir: esperemos hasta que nos llegue la hora y entonces lo experimentaremos. Por tanto, por mor de la especulación, no son en este caso en absoluto necesarias dos ciencias; pues que el alma es un espíritu, y que perdurará, puedo explicarlo según los fenómenos que en ella suceden.

Tiene que ser, por tanto, un propósito práctico cuando se dice qué hay que hacer si hay Dios y otro mundo. Y en este caso se ve que nos interesa mucho. Pues es completamente distinto un comportamiento si solo puedo conocer este mundo y lo que en él sucede y puedo suponer que tan solo existe este mundo sensible; pues
en este caso no tengo nada más que hacer sino | ver cómo se pue- 383
den fomentar todos mis placeres, y toda mi sabiduría culmina con hacer un buen uso de mi vida. Sin embargo, si tengo un cierto fundamento para suponer que hay otro mundo y un gobernador del mundo, entonces otro interés se abre ante mí, y con propósito práctico las proposiciones se tornarán importantes para mí; mas con un propósito especulativo carecen de toda utilidad y de todo

Absicht aber haben sie gar keinen Nutzen, und gar keine Bedeutung die von Erheblichkeit wäre, daß meine Speculation dadurch gar nicht bereichert wird; in practischer Absicht aber sinds die wichtigsten Gegenstände, indem alle andre Zweke bey ihnen zusammen kommen, und die alle andre weit übertreffen, denn wenn eine andre Welt ist; so frage ich, was hab ich zu thun, um versichert zu seyn, daß ich in alle unendliche Dauer glüklich seyn werde. Gesezt, daß alle Speculationen uns von den Sätzen keine genungsame und befriedigende Einsicht geben könten, und daß alle unsre Erkentniße uns nur auf den halben Weg brachten, wo wir immer unsicher blieben, und nur Vermuthungen hatten, [32] würde die Metaphysic da nüzzen? Wir müßen untersuchen, ob nicht noch ein andrer Weg ist, zu diesen Erkentnißen zu gelangen, so daß es nicht durch den Weg der Speculation geschieht. Da wirds drauf ankommen: was soll ich thun? Hier seh ich, daß die Moral mich lehrt, was ich thun muß wofern ich nicht in den Augen meiner eigenen Vernunft verachtungswerth seyn will, wenn ich der Glükseeligkeit theilhaftig seyn will; denn es ist unbillig Glükseeligkeit zu erlangen, wenn man sich derselben unwürdig verhält. Die Moral aber lehrt, wie man sich der Glükseeligkeit würdig verhalten solle. Die Moral ist also eine abgesonderte Wißenschaft, eine praktische und reine Vernunftwißenschaft, die keine principien von Gott und von einer andren Welt voraussezt; sondern die die praktische Vortreflichkeit schon zum voraus erkent. Die Moral lehrt mich apodictisch, wie ich glüklich werden soll, nur etwas fehlt ihr immer, nehmlich, hab ich auch Grund, mich ihrer würdig zu verhalten, und kan ich auch hoffen, der Glükseeligkeit theilhaftig zu werden? Wenn die Moral die maxime meines Verhaltens ist, so, daß ich durch sie die Sittlichkeit, und ihren Werth kenne, nehmlich, worauf kan ich meine Hofnung gründen, der Glükseeligkeit theilhaftig zu werden? Es ist nothwendig mit dem moralischen Vorsaz keine Handlung auszuüben als die den Grundsäzzen der Vernunft gemäß ist, der Gedanke verbunden, ob man denn wenn man sich so verhält, hoffen kan, des Glüks theilhaftig zu werden? Durch die Moralitaet ent-
384 springt unhintertreiblich der | Gedanke an einen guten und weisen Weltregierer, der uns der Glükseeligkeit theilhaftig machen kan, und der Gedanke an eine andre Welt, in der wir der Glükseeligkeit können theilhaftig werden. Also das Daseyn Gottes ist ein Product des Glaubens von unsrer Moralitaet, so wie die Hofnung einer künftigen Welt, und zwar thut die Moralitaet dies ohne alle speculative Vermi-

significado que fuera digno de consideración, porque mi especulación no queda enriquecida con ello. En propósito práctico, en cambio, constituyen los objetos más importantes en tanto que todos los fines restantes confluyen en ellos, y los sobrepasan ampliamente, pues si hay otro mundo, pregunto qué debo hacer para asegurarme de que seré dichoso por toda la eternidad. Supongamos que todas las especulaciones no pudieran proporcionarnos una comprensión suficiente y satisfactoria de las proposiciones, y que todos nuestros conocimientos no nos llevaran más que a la mitad del camino, donde siempre quedábamos inseguros y solo albergábamos suposiciones, [32] ¿sería útil la metafísica en ese caso? Debemos investigar si no hay algún otro camino para alcanzar estos conocimientos, de modo que no tenga lugar por la vía de la especulación. Dependerá de esto: ¿qué debo hacer? En este caso veo que la moral me enseña qué debo si no quiero ser despreciado a los ojos de mi propia razón, si quiero participar de la felicidad, pues es injusto alcanzar la felicidad cuando uno se comporta de modo indigno de ella. Pero la moral nos enseña cómo debe uno comportarse para ser digno de la felicidad. La moral es, por tanto, una ciencia separada, una ciencia de la razón práctica y pura, que no presupone ningún principio de Dios y de otro mundo; sino que ya conoce de antemano la excelencia práctica. La moral me enseña apodícticamente cómo debo ser feliz, pero siempre le falta algo, a saber, ¿tengo también motivo para comportarme de modo digno de ella y puedo también esperar participar de la felicidad? Si la moral es la máxima de mi comportamiento, entonces merced a ella conozco la moralidad y su valor, a saber: ¿en qué puedo yo fundamentar mi esperanza de participar de la felicidad? No es necesario realizar acción alguna con propósito moral distinta de la que es conforme a los principios de la razón, a los que se une el pensamiento de si podemos esperar, si nos comportamos de ese modo, participar de la felicidad. Mediante la moralidad surge irrebatible | el pensamiento de un gobernador del mundo bueno y sa- 384
bio que puede hacernos partícipes de la felicidad, así como la idea de otro mundo en el que podremos gozar de ella. Así, la existencia de Dios es un producto de la fe de nuestra moralidad, así como (también lo es) la esperanza de un mundo futuro, y la moralidad lo hace, ciertamente, sin ninguna contaminación especulativa, solo por la fe. — Pero ¿puede la metafísica aumentar esta fe? La consi-

schung, allein durch den Glauben. — Kan aber Metaphysic diesen Glauben vergrößern? Die Betrachtung der ganzen Natur in der Metaphysic hat den Nuzzen, diese Erkentniß des Glaubens zu sichern, wieder alle Einwürfe einer speculativen Vernunft, und der reinen Vernunft Grenzen zu sezzen, damit dieser Glaube keine Abweichung leide. Also wird Metaphysic nicht die Grundfeste der Religion; sondern die Schuzwehr derselben, wieder alle Einwürfe der speculativen Vernunft werden; denn unsre Vernunft ist darinn gefährlich daß sie uns gegen alles Scrupel macht. Die Anfechtungen unsres Glaubens sind daher unvermeidlich, wenn wir nicht durch die Metaphysic der Vernunft bestimmte Schranken sezzen. Die Metaphysic hat also blos einen negativen Nutzen, Irrthümer abzuhalten.

Gesezt also, die Metaphysic hätte nur einen negativen Nuzzen; so ist er doch schon unermeßlich groß; denn was kan von größerm Nuzzen seyn als diese verderblichen Irrthümer [33] abzuhalten, die uns die lezte Hofnung rauben, durch welche alle unsre Bemühungen nur einen Werth bekommen. — Die Erkentniß, was ich unnachläßig nach den Grundsäzzen der Vernunft thun soll, heißt Moral. Es ist ein Erkentniß, das ich unabhängig von aller Erfahrung a priori erkenne; und ich habe dabey nicht nöthig, das Daseyn eines höchsten Wesens zu wißen. Freylich bringt sie dadurch eine Triebfeder, und Befestigung hervor, und die moralische Begriffe werden dadurch sehr verschönert; aber dennoch besteht sie vor sich, und ist von metaphysischen Problemen ganz unabhängig. Denn wenn die Principien der Moral theologisch sind, d. i. wüßte ich dabey, ich lehre schon das Daseyn Gottes: so würde ich, ehe ich meinen eignen Willen äußerte, den Willen Gottes wißen. Ich muß also das Gute und Vollkommne eines Willens zuerst erkennen, ehe ich den göttlichen erkenne. Die Moral ist also ein Canon vor meinen Willen, und enthält Säzze, die nicht nothwendig das Daseyn Gottes und einer andren Welt voraussezzen; denn es muß das, was zu thun oder zu laßen unrechtmäßig ist, schon aus der Natur der Handlung erkant werden. Aber bey mehrer Untersuchung seh ich: die Moral legt mir zwar Pflichten vor; aber giebt mir nicht die Trieb-
385 federn, das zu thun, was mir die Pflicht sagt. |

Die Triebfeder aller Handlungen ist die Begierde nach Glükseeligkeit; aber diese Triebfeder wird durch die Erkentniß meiner Moral nicht befriedigt. Ich achte zwar meine Pflicht hoch, aber ich sehe doch nicht, was mich antreibt, dem moralischen Gesezze Gehor-

deración del conjunto de la naturaleza en la metafísica tiene la utilidad de *afianzar* este conocimiento de la fe frente a todas las objeciones de una razón especulativa, y de poner límites a la razón pura, para que esta fe no padezca desviación alguna. Por tanto, la metafísica no se convertirá en cimiento de la religión, sino en su baluarte contra todas las objeciones de la razón especulativa; pues nuestra razón es peligrosa porque nos hace albergar escrúpulos contra todo. Los desafíos a nuestra fe son, por tanto, inevitables si no ponemos determinados límites a la razón mediante la metafísica. La metafísica tiene, por tanto, meramente una utilidad negativa, la de *impedir* los errores.

Aun establecido, pues, que la metafísica solo tendría una utilidad negativa, ya de por sí es, sin embargo, enormemente vasta, pues, ¿qué puede ser de mayor provecho que el impedir estos nocivos errores [33], que nos roban la última esperanza, únicamente por la cual cobran valor nuestros esfuerzos? —El conocimiento de lo que debo hacer diligentemente según los principios de la razón se denomina moral. Es un conocimiento que obtengo *a priori* con independencia de toda experiencia; y para ello no necesito saber de la existencia de un ser supremo. Ciertamente, [la moral] produce así un motivo impulsor y un refuerzo, y los conceptos morales resultan por ello embellecidos. Pero, a pesar de todo, [la moral] existe por sí misma y es por completo independiente de los problemas metafísicos. Pues, si los principios de la moral son teológicos, esto es, si con ellos supiera que aprendo la existencia de Dios, conocería de este modo, antes de expresar mi propia voluntad, la voluntad de Dios. Debo, por tanto, conocer primeramente lo bueno y lo perfecto de una voluntad antes de conocer la divina. La moral es, por consiguiente, un canon ante mi voluntad, y contiene proposiciones que no presuponen necesariamente la existencia de Dios y de otro mundo; pues lo que es ilícito hacer u omitir ya debe ser conocido por la naturaleza de la acción. Pero, al investigar más detenidamente, veo que es cierto que la moral me prescribe deberes, pero no me proporciona los motivos impulsores para hacer lo que me dice el deber. | 385

El motivo impulsor de todas las acciones es el anhelo de felicidad; pero este motivo impulsor no se satisface con el conocimiento de mi moral. Es cierto que respeto sumamente mi deber, pero no veo lo que me compele a prestar obediencia a las leyes

sam zu leisten. Dies lehrt mich nicht die Moral; sie lehrt mich wohl was ich zu thun habe um der Glükseeligkeit würdig zu werden, aber sie sagt mir nichts davon, ob ichs mir versichern kan, wenn ich mich so verhalte, der Glükseeligkeit theilhaftig zu werden. Alle Pflichten haben keine hinlängliche Bewegungsgründe, wenn sie nicht zugleich Verheißungen und Drohungen bey sich führen. Die moralischen Gesezze haben an sich keine Verheißung, daß ich bey ihrer Vollziehung der Glükseeligkeit theilhaftig werde; noch Drohungen bey der Unterlaßung ihrer verlustig zu gehen. In diesem Leben ist auch das Wohlergehen nicht nothwendig mit dem Wohlverhalten verbunden, und der Kummer des Lebens verfolgt oft den am meisten, der sich am gewißenhaftesten an seine Pflicht hielt.

Aber was bleibt der Vernunft bey dem Mangel der Verheißungen und Drohungen übrig? Ein Gedanke, daß vielleicht ein Wesen sey, das alle Welt regiert, das bey unserm guten Verhalten, Belohnung, beym schlechten Verhalten, Bestrafung austheilt. Wenn keine künftige Welt wäre: so wären die moralischen Gesezze ohne allen Erfolg, und der, der sich den Gesezzen würdig verhielt dürfte nie hoffen der Glükseeligkeit theilhaftig zu werden; denn in der Natur stimmt das nicht immer zusammen. Giebts also nicht einen Regierer, der einmahl Glükseeligkeit nach Wohlverhalten austheilen wird: so hat die Moral keine Triebfedern. Wir können uns ein practisches Dilemma vorstellen (dilemma practicum ist das, was mich, wenn ich nicht etwas voraussezze, in lauter absurda practica stürzt) wo einer auf einige absurda practica stößt. Es giebt 2 absurda practica 1) den Grundsaz, nach welchem ich alle Anfoderung auf Redlichkeit und Gewißen fahren laße; denn kein Mensch würde einen Grundsaz faßen, worinn er in seinen und andrer Augen verabscheuungswürdig wird, 2) der Grundsaz wodurch ich aller Glükseeligkeit verlustig gehe. Wenn wir also eine Moral annehmen: so verflechten wir uns in ein absurdum practicum, wenn wir nicht das Daseyn Gottes [34] und die Hofnung einer andern Welt voraussetzen. Das Dilemma woraus man zeigen könnte, daß der, der das sittliche Gesez für ein Vernunft-Gesez hält, sich in ein absurdum practicum verflechte, wenn er nicht Gott und eine andre Welt voraussezt, ist dieses: Wenn kein Gott und eine andre Welt ist; so muß ich entweder sehr standhaft die Tugend-
386 regeln befolgen, aber | alsdenn bin ich ein tugendhafter Phantast, denn ich ginge der Glükseeligkeit nach ohne zu hoffen, ihrer je theilhaftig zu werden; denn nach dem Lauf der Natur kan ich nicht hof-

morales. Esto no me lo enseña la moral; me enseña lo que tengo que hacer para llegar a ser digno de la felicidad, pero nada me dice sobre si puedo cerciorarme de que, si me comporto de esa guisa, participaré de la felicidad. Ningún deber tiene motivos impulsores suficientes si al mismo tiempo no van acompañados de promesas y amenazas. Las leyes morales no portan en sí ninguna promesa de que con su cumplimiento participaré de la felicidad; ni tampoco amenazas de que con su omisión nos veremos privados de ella. En esta vida tampoco el bienestar está vinculado al buen comportamiento, y los pesares de la vida persiguen frecuentemente a aquel que cumple con la más rigurosa conciencia su deber.

Pero ¿qué le queda a la razón ante la falta de promesas y amenazas? El pensamiento de que quizás haya un ser que gobierna todo el mundo, que dispensa recompensa por nuestro buen comportamiento y castigo por el mal comportamiento. Si no hubiera un mundo futuro, las leyes morales no tendrían ninguna consecuencia, y el que se comportase honrando las leyes morales no debería nunca esperar participar de la felicidad; pues en la naturaleza no siempre marchan de la mano. Si no existiera un gobernador que dispensase felicidad por el buen comportamiento, la moral carecería de motivo impulsor. Podemos representarnos un dilema práctico (*dilemma practicum* es aquel que, si no presupongo algo, me sume en puros *absurda practica*), en el que uno tropieza con algunos *absurda practica*. Se dan dos *absurda practica:* 1) el principio a tenor del cual abandono toda exigencia de probidad y conciencia, pues ningún hombre adoptaría un principio según el cual él apareciera como aborrecible ante sus ojos y ante los de los demás; 2) el principio por el cual me privo de toda felicidad. Por tanto, si aceptamos una moral, nos enredamos en un *absurdum practicum* si no presuponemos la existencia de Dios [34] y la esperanza de otro mundo. El dilema por el que se podría mostrar que aquel que considera la ley moral como una ley de la razón se ve enredado en un *absurdum practicum* si no presupone a Dios y al otro mundo, es el que sigue: si no hay Dios ni otro mundo, entonces debo o bien seguir tenazmente las reglas de la virtud –pero | 386
entonces soy un soñador virtuoso, pues perseguí la felicidad sin esperar participar de ella; puesto que conforme al curso de la naturaleza no puedo esperar que la felicidad acompañará a mi com-

fen, daß die Glükseeligkeit des Verhaltens mir werde zu theil werden: oder ich werde die Gesezze der Tugend verwerfen, und soviel Lust des Lebens sammlen, als ich kan, indem die Moral mir kein Glük verschaffen kan, und kein künftiges Leben verspricht; aber da mache ich mich selbst zum Bösewicht und faße die Gesinnung eines sehr schlechten Menschen. Denn da werde ich alle Lust des Lebens einzuerndten suchen, sollte es auch durch die ärgste Schelmereyen geschehen. Dies ist das 2te absurdum practicum. Wenn ich also nicht Gott und eine andre Welt annehme: so muß ich maximen faßen, die absurditatem practicam enthalten. Ich entschließe mich entweder ein Narr oder ein Bösewicht zu werden. Dies Dilemma practicum zeigt an, daß die Moral, die uns in unsrer Vernunft a priori geschrieben ist, unzertrenlich mit dem Gedanken an das Daseyn Gottes und eine beßre Welt verbunden ist. Hier frägt sich nur noch, ob jemand einer Tugend nachgehen könne mit der größten Sorgfalt, wenn er nicht Gott und eine andre Welt glaubt? Es ist unmöglich; denn kan wohl jemand einer Idee nachgehen wobey er in seinen Augen des Beyfalls würdig wird; aber dabey er viele Güter des Lebens entbehren muß, ohne zu glauben, daß ihm sein Wohlverhalten einst werde belohnt werden? Er ist alsdenn ein Phantast und geht einem Hirngespinst nach, das ihm nie zu theil werden wird. Also können wir sagen: mit der Erkentniß unsrer Pflichten und mit der moralischen maxime, dieser Erkentniß gemäß zu leben, ist der Glaube an Gott und an eine andre Welt unzertrennlich verbunden. Die Schönheit von der Idee einer guten Handlung kan einen wohl bewegen, aber nicht denn, wenn Vortheile des Lebens aufgeopfert werden müßen, und also Schaden damit verbunden ist.

Wenn wir also durch die Metaphysic keine vollkommne Wißenschaft nach logischer Vollkommenheit erlangen können, von den 2 Cardinalsäzzen von Gott und einer andren Welt: so sind wir dennoch nicht von aller Ueberzeugung blos; denn es bleibt der moralische Grund übrig der niemals mangeln würde, wenn wir die moralischen Gesezze recht eingesehen haben. Dieser Gedanke wiederstreitet auch nicht einmahl Dingen in der Natur, folglich kan uns ihn nichts rauben. Wenn uns nun gleich die Speculation diesen Gedanken nicht in eine Wißenschaft verwandeln kan; so ist unsre Vernunft im practischen Gebrauch doch immer zureichend
387 uns davon zu überzeugen, indem alle Pflichten den |Gedanken ans Daseyn Gottes und an eine andre Welt mit sich führen. Ein prac-

portamiento–; o bien rechazaré las leyes de la virtud, y reuniré tanto goce de la vida como pueda, en la medida en que la moral no puede proporcionarme ninguna dicha y no promete vida futura alguna –pero en este caso me convierto en un malvado y adopto la actitud fundamental de un hombre extremadamente perverso–. Pues entonces buscaré cosechar todo goce de vivir, aunque ocurriera mediante las peores depravaciones. Este es el segundo *absurdum practicum*. Si, por tanto, no acepto a Dios y a otro mundo, entonces debo adoptar máximas que contienen una *absurditas practica*. Decido convertirme en un necio o en un malvado. Este *dilemma practicum* revela que la moral, que nos viene inscrita *a priori* en nuestra razón, está inextricablemente unida al pensamiento de la existencia de Dios y de un mundo mejor. Lo único que en este punto se pregunta todavía es: ¿podría alguien perseguir una virtud con el mayor cuidado si no cree en Dios ni en otro mundo? Es imposible, pues ¿puede alguien perseguir una idea por la que merezca a sus ojos aprobación, pero con ello debe privarse de muchos bienes de la vida, sin creer que su buen comportamiento será recompensado algún día? Es, por tanto, un soñador en pos de una quimera de la que nunca gozará. Por tanto, podemos decir que la fe en Dios y en otro mundo está indisolublemente vinculada con el conocimiento de nuestros deberes y con la máxima moral de vivir de acuerdo con este conocimiento. La belleza de la idea de una buena acción puede muy bien conmover a uno, pero no si para ello debe sacrificar los beneficios del vivir, y a ello, por tanto, se une el perjuicio.

Si mediante la metafísica no podemos alcanzar, por tanto, una ciencia perfecta, según la perfección lógica, de las dos proposiciones cardinales de Dios y otro mundo, no quedamos pese a ello ayunos de toda convicción; pues queda el fundamento moral, que nunca faltaría si hubiésemos comprendido correctamente las leyes morales. Este pensamiento ni siquiera contradice las cosas de la naturaleza, por lo que nada puede arrebatárnoslo. Pues si precisamente la especulación no puede transformar este pensamiento en una ciencia, entonces nuestra razón en su uso práctico sí es siempre, no obstante, suficiente para convencernos de ello, ya que todos los deberes llevan ínsito el | pensamiento de 387
la existencia Dios y de otro mundo. Pero una fe práctica puede llevar consigo un convencimiento tan fuerte como un saber es-

tischer Glaube aber kan eine eben so starke Ueberzeugung bey sich führen als ein speculativisches Wißen, denn wenn ich finde, es wiederspricht der Sache nichts, so habe ich Gründe es zu glauben, was soll noch hindern es anzunehmen? Daher ist der moralische Glaube [35] so unerschütterlich als die größte Speculativische Gewisheit, ja er hat noch einen gewißen Grad der Festigkeit der größer ist als jede Speculation denn was auf die principia einer Entschließung gestüzt ist, ist schwerer als Speculation.

Wir werden also Freyheit in der Metaphysic haben alle Beweise vom Daseyn Gottes zu examiniren, sie mit aller Strenge zu prüfen und ihnen den Schein zu benehmen suchen wo man Bedenklichkeiten vorgibt daß sie das Daseyn Gottes nicht beweisen, da es in dieser Sache drauf ankommt, Wahrheit zu beweisen so werden wir der Vernunft nie einräumen sophistisch etwas allhier zu beweisen, und bey dieser Freyheit werden wir nicht besorgen dürfen, daß die Gründe fürs Daseyn eines höchsten Wesens erschüttert werden, denn wir haben auch praktische Gründe dafür die unerschütterlich sind, wenn gleich die Speculationen wegfallen. Wenn einer der Philosophie parteyisch vorzeichnen müßte was sie behaupten soll, daß sie zwar forschen soll, aber gar nichts behaupten was nicht andre behauptet haben; so heißt das gar nicht philosophiren. Da es uns also hier nur darum zu thun ist, zu fragen, ob wir noch andre Beweisgründe haben, so können wir sie prüfen, angreifen und verweisen wenn auch kein einziger übrig bleibt, dadurch können wir das Vermögen unsrer Vernunft examiniren wie weit wir sie extendiren können um das Daseyn Gottes und einer andren Welt zu erforschen und zu beweisen.

Diese Prüfung unsrer selbst wird das seyn womit wir uns in der Metaphysic beschäftigen werden. Keine Wißenschaft sezt sich mehr in Verdacht, daß man bey ihr vergeblich arbeiten werde als die Metaphysic und bis diesen Augenblick ist kein metaphysisches Buch erschienen von dem man sagen könte es sey zuverläßige Wahrheit drinnen enthalten, und dies geht so weit daß alle Sätze der Metaphysic streitig werden die ausgenommen die unsern Begriff nicht erweitern, sondern nur erläutern. Demohngeachtet aber erhält sich die Metaphysic im Werth, denn die Fragen der Metaphysic werden durch die Natur der menschlichen Vernunft gegeben und sind mit dem Intereße des Menschen so verbunden, daß sie niemals verworfen werden können, und doch ist noch kein Werk zu Stande gekom-
388 men, das allen Fragen gnung that, und es scheint daß | denn keine

peculativo, pues si encuentro que nada contradice al asunto, entonces tengo razones para creerlo, ¿qué puede impedir que sea aceptado? De ahí que la fe moral [35] es tan inconmovible como la mayor certeza especulativa, y aún tiene un cierto grado de firmeza mayor que el de cualquier especulación, pues lo que se fundamenta en los *principia* de una decisión resulta más sólido que la especulación.

Tendremos, por tanto, libertad en la metafísica para examinar toda prueba de la existencia de Dios, para comprobarlas con todo rigor y tratar de librarles de la ilusión cuando se presenten dudas de que no prueban la existencia de Dios; dado que en este asunto se trata de demostrar la verdad, nunca permitiremos que la razón pruebe sofísticamente algo precisamente a propósito de esto, y al amparo de esta libertad no deberíamos preocuparnos de que se pongan en duda las razones de la existencia de un ser supremo, pues también poseemos razones prácticas para ello, que son incontrovertibles, incluso si cesan las especulaciones. Si se tuviera que señalar a la filosofía con parcialidad lo que debe afirmar, que ciertamente debe investigar, pero que no debe de ninguna manera afirmar lo que otros no han afirmado, esto no significa filosofar en modo alguno. Dado que aquí solo nos interesa preguntar si aún tenemos otras razones de prueba, podemos comprobarlas, atacarlas o rechazarlas, aun cuando no quede ninguna, de modo que podemos examinar la facultad de nuestra razón, hasta dónde podemos extenderla para investigar y probar la existencia de Dios y de otro mundo.

Este examen de nosotros mismos será de lo que nos ocuparemos en la metafísica. Ninguna ciencia pone más bajo sospecha que se trabajará en vano con ella que la metafísica y, hasta este momento, no ha aparecido ningún libro metafísico del que pueda decirse que contenga una verdad fidedigna, y esto va tan lejos que todas las proposiciones de la metafísica se hallan en disputa, a excepción de las que no amplían nuestros conceptos, sino que se limitan a explicarlo. Pero, a pesar de ello, mantiene la metafísica su valor, pues las preguntas de la metafísica vienen dadas por la naturaleza de la razón humana y están por ello de tal modo ligadas a los intereses del hombre que nunca pueden ser rechazadas y, sin embargo, aún no ha surgido obra alguna que satisficiera todos los interrogantes, y parece que | ninguna ilustración tendrá 388

Aufklärung statt finden werde. Wenn die Vernunft metaphysisch untersucht, so findet sich daß die vorgeblichen Beweise ohne Grund sind, daß das Ganze ohne Gewisheit, und allenthalben ein falscher Schein sey. Was ist davon die Ursache? Man kan bey solchen Wahrheiten einen 2fachen Weg einschlagen, 1) *den dogmatischen,* indem man Säzze vorträgt die die Vernunft a priori gefunden zu haben glaubt diesen Weg haben alle Metaphysicer verfolgt denn zuerst behauptet der Mensch, in der Folge aber machen uns die Scepticer Einwendungen. Darauf fing man an die Vernunft selbst zu examiniren, ohne über den Saz: ist ein Gott zu disputiren, [36] sondern man fragt wo die Vernunft so etwas hernehme? Man untersucht hier also das Subject ohne das Object in der Metaphysic zu betrachten. Dieses Studium ist nothwendig, denn es mußte entstehen, um von den Objecten Richtigkeit zu bekommen, denn ich muß doch wißen ob in mir Principia sind zu solchen Erkentnißen zu gelangen, aber wird man dies wohl von der Vernunft ausreichend können?

In der Naturwißenschaft möchte es wohl möglich seyn, bis zur Auflösung vieler Fragen zu gelangen, weil wir nicht wißen wie weit die Erfahrung den Menschen noch bringen kan, aber in der Physic sind die Grenzen der Vernunft nicht bestimmt. In Ansehung der Mathematic laßen sich die Grenzen der Vernunft auch nicht bestimmen, weil da alles auf Anschauung gebracht wird, welches ins unendliche gehen kan. Wir können also niemals wißen wie weit die Mathematic in Bestimmung einer Figur kommen werde. In der reinen Metaphysic ohne Principien der Erfahrung und ohne uns auf die Anschauung zu gründen, denn sie ist eine Philosophie die durch bloße Begriffe und nicht durch die Construction der Begriffe die Sache erkennt, in Ansehung dieser können wir also zwar auch nicht zur Gewisheit gelangen; aber doch in Ansehung der Schäzzung unsrer Vernunft selbst, wenn wir mit Gewisheit einsehen, daß die Grenzen unsrer Welt so bestimmt sind wie wir es zeigen. Diese Grenzen müßen sich ganz gewiß bestimmen laßen; weil sie Gegenstände über Arten zu reflectiren sind; weil uns die Gegenstände durch die Erfahrung nicht gegeben sind; so haben wir kein Object der Reflexion. Wenn wir also alle Begriffe der Vernunft in der Philosophie nehmen, so wir sie abzählen können, denn wir werden die Grundsätze im Gebrauche unsrer Vernunft enumeriren können und daraus schließen wir weit der Anfang im Gebrauch unsrer Vernunft reiche, und wenn wir dieses können, so haben wir das was verlangt wird

lugar. Cuando la razón investiga metafísicamente, encuentra que las supuestas pruebas carecen de fundamento, que todo carece de certeza, y que por doquier se presenta una falsa apariencia. ¿Cuál es la causa de ello? Ante semejantes verdades pueden tomarse dos caminos: 1) el *dogmático,* presentando proposiciones que la razón cree haber encontrado *a priori;* esta vía la han seguido todos los metafísicos, dado que el hombre primero afirma, pero a renglón seguido los escépticos nos plantean objeciones. Por ello se comenzó a examinar la razón misma, sin disputar sobre la proposición «Hay un Dios», [36] sino que se pregunta: ¿de dónde saca la razón algo así? En este caso, en la metafísica se investiga, por tanto, el sujeto sin considerar el objeto. Este estudio es necesario, pues tuvo que surgir para obtener la corrección de los objetos, ya que debo saber si moran en mí *principia* para alcanzar tales conocimientos, mas ¿podrá hacer esto la razón de modo suficiente?

En la ciencia de la naturaleza podría ser perfectamente posible llegar a la resolución de muchas cuestiones, porque no sabemos cuán lejos puede llevar aún la experiencia de los hombres, pero en la física los límites de la razón no están determinados. Por lo que hace a la matemática, tampoco pueden determinarse los límites de la razón, pues todo se aplica a la intuición, que puede ir al infinito. Por ello nunca podemos saber hasta dónde llegará la matemática en la determinación de una figura. En la metafísica pura, sin principios de la experiencia y sin apoyarnos en la intuición, pues es una filosofía que conoce la cosa por meros conceptos y no por construcción de los conceptos, respecto de ella no podemos, en verdad, alcanzar la certeza; pero sí podemos respecto de la estimación de nuestra propia razón, cuando comprendemos con certeza que los límites de nuestro mundo son tan determinados como los mostramos. Estos límites deben poder determinarse con absoluta certeza, porque son objetos sobre formas de reflexionar; pues los objetos no se nos dan a través de la experiencia; así que no disponemos de ningún objeto de reflexión. Por lo tanto, si tomamos en la filosofía todos los conceptos de la razón, podemos contarlos, pues podremos enumerar los principios del uso de nuestra razón, y de ello deducimos cuán lejos llega el comienzo del uso de nuestra razón; y si podemos hacer esto, entonces tenemos lo que se requiere, y si luego encontramos que no se puede responder a más

389 und wenn wir denn finden daß mehr Fragen nicht beantwortet | werden können, so können wir in unsrer Metaphysic gewiß seyn und dürfen nicht herumschweben, denn wir können nun den falschen Schein zeigen, mit dem diese Fragen aufgelößt werden zu können scheinen, wir werden dadurch Religion und Moral in Sicherheit stellen gegen die Angriffe einer speculativen Vernunft.

Das System de la Nature macht viel Aufsehen, aber eine geläuterte Metaphysic kan es bald zu Schanden machen, denn da zeige ich wie diese Fragen alle aus Misverstand entstanden sind, so daß da alles allmählig wegfällt, denn wenn ich zeigen kan durch welche Illusion ich hintergangen bin so kan ich niemals mehr hintergangen werden. In neuern Zeiten als alle Wißenschaften eine große Revolution erlitten, dadurch die Experi|mental-Physik [37] in Schwunge kam, gerieth man darauf die reine Vernunft physiologisch aber nicht critisch zu examiniren. Physiologie der Vernunft ist eine Untersuchung des facti wie wir zur Vernunft Erkentniß kommen, sie handelt also vom Entstehen der Begriffe. Locke that dies zuerst, und daraus konte man viel Nuzzen haben, aber wenn wir die Begriffe einmahl haben, so ists weder nöthig noch auch möglich zu untersuchen wie wir zu den Begriffen gekommen sind, wir haben also nur die Frage übrig: was enthält unsre Vernunft für Begriffe? was haben sie vor einen Sinn? und in wie weit können sie gebraucht werden?

Dies ist eine Critic der Vernunft, hier untersuche ich das Jus mit dem wir uns unsrer Vernunft-Begriffe bedienen können, und da werde ich finden, daß ich mit allen meinen Begriffen nur auf Gegenstände der Erfahrung gehen kan, so daß ich zwar unabhängig von der Erfahrung urtheilen kan, aber meine Begriffe doch nur blos auf die Erfahrung anwenden darf. Das dogmatische fällt hier nicht ganz weg, aber das Critische giebts mit Gewisheit, zwar nicht in Ansehung dogmatischer Antworten sondern in Ansehung der Gewißheit deßen, was die Vernunft in Ansehung aller Fragen der Metaphysic ausrichten kan. Eine solche Critic ist noch nie geschrieben, und Herr Professor Kant ist der erste der sie der Welt in dem Buche „Kritik der reinen Vernunft, Riga: 1781" mitgetheilt hat.

Indeßen sehen wir auch, daß wir bey der dogmatischen Methode nicht ganz zuverläßig gehen können, so werden wir dennoch sie nach unsrem Autor vortragen. Wir würden demnach die Metaphysic nicht als ein Lehrgebäude, als eine Doctrin etabliren, weil man doch in der Folge finden wird, daß dies bloßes Blendwerk ist. Die

preguntas, | podemos estar ciertos en lo que hace a nuestra metafísica y no debemos ir errabundos, porque ahora podemos mos- 389
trar la falsa apariencia con la que parecen poder resolverse estos interrogantes; de esta manera, aseguraremos la religión y la moral frente a los ataques de una razón especulativa.

El sistema de la naturaleza causa mucho revuelo, pero una metafísica purificada puede pronto avergonzarlo, pues allí muestro cómo todas estas cuestiones han surgido de un equívoco, de modo que todo va desapareciendo paulatinamente, porque si puedo mostrar por medio de qué ilusión he sido engañado, entonces ya no puedo ser engañado en lo sucesivo. En tiempos más recientes, cuando todas las ciencias padecieron una gran revolución, por la que cobró impulso la física experimental, [37] se dio en examinar la razón pura fisiológica, pero no críticamente. La fisiología de la razón es una investigación del *factum* de cómo llegamos al conocimiento de la razón; trata, por tanto, del surgimiento de los conceptos. Locke hizo esto en primer lugar; de ello se puede obtener gran provecho, pero una vez que tenemos los conceptos, no es necesario, ni tampoco posible, investigar cómo hemos llegado a los conceptos, por lo que solo nos queda la cuestión: ¿qué clase de conceptos contiene nuestra razón?, ¿qué sentido tienen? y ¿hasta dónde pueden ser empleados?

Esta es una crítica de la razón, y en ella investigo el *ius* con el que podemos servirnos de nuestros conceptos de razón, y en ella encontraré que con todos mis conceptos solo puedo encaminarme a los objetos de la experiencia, de modo que, ciertamente, puedo juzgar independientemente de la experiencia, pero mis conceptos solo pueden aplicarse a la experiencia. Lo dogmático no se elimina aquí completamente, pero lo crítico se da con certeza, ciertamente no en lo relativo a las respuestas dogmáticas, sino en lo que toca a la certeza de lo que la razón puede proporcionar respecto de todas las preguntas de la metafísica. Tal crítica aún no se ha escrito, y el profesor Kant es el primero que la ha dado a conocer al mundo en el libro *Crítica de la razón pura,* Riga, 1781.

Entretanto vemos también que no podemos confiar completamente en el método dogmático, por lo que, pese a ello, lo presentaremos de acuerdo con nuestro autor [Baumgarten]. No habremos de establecer, por tanto, la metafísica como un edificio doctrinal, como una doctrina, porque se hallará en consecuencia que esto es

Critic muß also ein System der Selbst-Erkentniß unsrer Vernunft hervorbringen, und in diesem System der Metaphysic werden wir
390 erst alle Begriffe derselben | analytisch durchgehen, indem wir blos erklären, woraus unsre Vernunft bestehe? wie sie sich dieses oder jenes Begrifs bediene? dies ist von großem Nuzzen ob wirs gleich hier dahin gestellt seyn laßen, ob die Frage der Metaphysic beantwortet werde oder nicht? Die Metaphysic ist der Inbegriff aller reinen Vernunft-Erkentniß, die durch die analytische Behandlung sehr aufgeklärt wird, wir sehen, wie schon Definitionen die Vernunft aufklären, wie vielmehr wird die Vernunft aufgeklärt werden, wenn ich alle ihre Grundsäzze illustrire. Die Beantwortung aller Fragen der Vernunft ist der synthetische Theil der Metaphysic wo wir unsre Erkentniß durch reine Vernunft zu erweitern und neue Kentniße zu erwerben suchen, durch den analytischen Theil beantworten wir keine Fragen der Vernunft und erweitern also dadurch unsre Begriffe nicht. Der synthetische Theil hingegen bedarf einer Untersuchung wo wir schon unsere Vernunft zu erweitern suchen, wenn gleich jezt noch nicht alle Philosophen auf die Critic der reinen Vernunft einschlagen, so werden sie doch genöthigt seyn, einmahl drauf zu kommen, denn die Noth [38] muß den Menschen endlich lehren diesen Weg zu gehen, weil dieser die völlige Befriedigung giebt, und wir ohne ihn in Ansehung der reinen Vernunft immer in Zwiespalt seyn werden.

Die Ontologie

Die Wißenschaft von der Eigenschaft aller Dinge überhaupt wird die Ontologie genannt. Man sieht aus dieser Definition, daß die Wißenschaft nichts weiter enthalt, als alle Grund-Begriffe und alle Grundsätze unsrer Erkentniß a priori überhaupt. Denn wenn sie die Eigenschaften aller Dinge überhaupt erwegen soll, so hat sie nichts weiter zum Gegenstand als *das Ding*. Sie hat gar keinen besondren Gegenstand, denn Ding überhaupt heißt jeder Gegenstand des Denkens, hab ich also keinen andren Gegenstand als den des Denkens so habe ich keinen von andren unterschiedenen Gegenstand und da bleibt mir also nichts als das Erkentniß übrig. Diese Wißenschaft von den Dingen überhaupt muß doch a priori erkannt werden, folglich wird die Ontologie eine Erkentniß aus

un mero artificio. La crítica debe, por tanto, producir un sistema del autoconocimiento de nuestra razón y en este sistema de metafísica primero revisaremos | analíticamente todos sus conceptos, 390
explicando simplemente en qué consiste nuestra razón, cómo se sirve de este o de aquel concepto. Esto es de gran utilidad si dejamos planteada precisamente aquí si la cuestión de la metafísica será respondida o no. La metafísica es el conjunto de todo el conocimiento de la razón pura, que resulta grandemente esclarecido por medio del tratamiento analítico. Vemos cómo ya las definiciones iluminan la razón, mas la razón resultará iluminada cuando ilustre todos sus principios. La respuesta a todas las preguntas de la razón es la parte sintética de la metafísica, en la que buscamos ampliar nuestro conocimiento por medio de la razón pura, y adquirir nuevos conocimientos; mediante la parte analítica no respondemos ninguna cuestión de la razón y, por tanto, no ampliamos nuestros conceptos. La parte sintética, por el contrario, precisa de una investigación en la que ya buscamos ampliar nuestra razón; aunque no todos los filósofos emprendan ahora la *crítica* de la razón pura, se verán, no obstante, urgidos a llegar a ella alguna vez, pues la necesidad [38] ha de enseñar al cabo a los hombres a transitar este camino, porque proporciona completa satisfacción, y sin él siempre estaremos en discrepancia con respecto a la razón pura.

La ontología

La ciencia de lo propio de todas las cosas en general se llama ontología. De esta definición se desprende que la ciencia no contiene sino todos los conceptos fundamentales y todos los principios de nuestro conocimiento *a priori* en general. Pues si ha de considerar las propiedades de todas las cosas en general, entonces es que no tiene por objeto sino *la cosa*. No tiene absolutamente ningún objeto especial, pues cosa se llama en general a todo objeto del pensar; si, pues, no tengo ningún otro objeto que el del pensar, entonces no tengo ningún objeto que se diferencie de los otros y no me queda sino el conocimiento. Esta ciencia de las cosas en general tiene que ser conocida *a priori;* en consecuencia, la ontología será un conocimiento de la razón pura. Tiene que ser un

purer Vernunft seyn. Sie muß eine Erkentniß seyn die nothwendig
ihrem Gegenstand zukommt und folglich nicht aus der Erfahrung
kan geschloßen werden, weil die Erfahrung nur auf Gegenstände
der Sinnen geht und nicht auf Gegenstände überhaupt kan bezo-
gen werden. Demnach kan die Ontologie nur die Principia der
391 reinen Vernunft-Erkentniß a priori überhaupt angeben, sie | ist
mithin die Wißenschaft von den Grundbegriffen und Grundsäz-
zen worauf alle reine Vernunft-Erkentniß beruht. Wir werden also
hier nicht soviel Gegenstände zu erwegen haben, sondern die
Principia unsrer reinen Vernunft-Erkentniß selbst, und deshalb
wird auch diese Wißenschaft nicht füglich Ontologie heißen kön-
nen, denn da würde es bedeuten als wenn wir Dinge zum Gegen-
stande hätten. Aber der Gegenstand mag seyn wie er will, ich denke
mir nur die Erkentniß deßelben überhaupt, so wie die Logic gar
nichts über die Gegenstände bestimmt, sondern vielmehr über die
Regeln des Verstandes überhaupt, so ists auch mit der Ontologie.

Der Name Ontologie ist nicht schiklich, weil es nach demsel-
ben scheint, als wenn die Wißenschaft einen besondern Gegen-
stand hätte, sie hat nichts als die Vernunft selbst zum Gegenstande
und zwar betrachtet sie die Grundbegriffe und Grundsäzze dieses
reinen Verstandes und der reinen Vernunft. Der schiklichste Name
für diese Wißenschaft also ist transcendentale Philosophie. Eine
Erkentniß ist reine Vernunft-Erkentniß so fern sie völlig a priori
gilt, diese aber heißt darum noch nicht transcendental, sondern die
Betrachtung von der Möglichkeit unsrer reinen Vernunft Erkent-
niß ist transcendental. Die transcendentale Philosophie wird daher
zeigen, wie es möglich ist, a priori etwas zu erkennen. Sie wird alle
Elemente unsrer Erkentniße a priori bestimmen. Sie ist daher der
höchste Gipfel aller Philosophie, und bestimmt, wie weit der [38a]
menschliche Verstand kommen kan, so fern er völlig a priori ur-
theilt. Wenn sie aber die Grenzen deßelben bestimmen will; so
muß sie auch nothwendig den Inhalt bestimmen, was und wie viel
Prinzipien der reine Verstand habe, welches die Bedingungen des
Gebrauchs unsrer Principien a priori sind, und wie weit sich der
mögliche Gebrauch unsrer Vernunft erstreke? Diese transcenden-
tale Philosophie ist daher nöthig, nicht um den Umfang unsrer Er-
kentniße zu erweitern: sondern um die Erkentniß zu bestimmen,
und alsdenn sehe ich ein, daß wenn ich die Grenzen nicht kenne,
ich Gefahr laufe, auf Verlust zu arbeiten, und wenn ich nicht bes-

conocimiento que corresponda necesariamente a su objeto y, en consecuencia, no puede inferirse de la experiencia, porque la experiencia solo se refiere a los objetos de los sentidos y no puede referirse a los objetos en general. Por tanto, la ontología solo puede indicar los *principia* del conocimiento de la razón pura *a priori* en general, por lo que es la | ciencia de los conceptos y los princi- 391
pios fundamentales sobre los que descansa todo conocimiento de la razón pura. Tendremos aquí, en consecuencia, que considerar, no tanto objetos, cuanto los *principia* del conocimiento mismo de nuestra razón pura, y por ello tampoco esta ciencia podrá llamarse con propiedad ontología, pues ello significaría tanto como si tuviéramos cosas por objetos. Pero el objeto puede ser como quiera, yo solo pienso en su conocimiento en general, pues así como la lógica no determina nada sobre los objetos, sino más bien sobre las reglas del entendimiento en general, así sucede también con la ontología.

El nombre de «ontología» no es adecuado, porque, según él, parece como si la ciencia tuviera un objeto especial, mientras que no tiene nada más que la razón misma como su objeto, y de hecho considera los conceptos y los principios fundamentales de este entendimiento puro y de la razón pura. El nombre más adecuado para esta ciencia es, por tanto, el de «filosofía trascendental». Un conocimiento es conocimiento de la razón pura en la medida en que vale completamente *a priori,* pero este no se llama todavía trascendental, sino que es trascendental la consideración de la posibilidad de nuestro conocimiento de la razón pura. La filosofía trascendental mostrará, por tanto, cómo es posible conocer algo *a priori.* Determinará todos los elementos de nuestro conocimiento *a priori.* Por consiguiente, constituye la más alta cima de toda filosofía, y determina hasta dónde puede llegar el [38a] entendimiento humano en la medida en que juzga completamente *a priori.* Pero si quiere delimitar sus límites, debe entonces determinar también necesariamente el contenido: ¿qué y cuántos principios tiene el entendimiento puro, cuáles son las condiciones del uso de nuestros principios *a priori* y hasta dónde se extiende el uso posible de nuestra razón? Esta filosofía trascendental es, por lo tanto, necesaria, no para ampliar la extensión de nuestros conocimientos, sino para determinar el conocimiento, de modo que comprendo que, si no conozco los límites, corro el peligro de trabajar en vano, y si no

timmen kan ob meine Erkentniß wahr sey oder nicht, so wandle ich im Lande der Hirngespinster umher. Die Grenzen unsrer empirischen Erkentniße laßen sich gar nicht bestimmen; denn so weit man auch durch die Erfahrung gekommen ist: so kan man doch noch immer weiter gehen, denn das Feld der Erfahrung ist unermeßlich. Die Philosophie der Erfahrung, d. i. die Physic hat also keine bestimmte Grenzen, denn ihre Erkentniße werden nach Natur Kentnißen, und diese nach empirischen Principien an die
392 Hand gegeben, | um daraus die *Erfahrung in der Natur zu erklären.* Die Mathematic hat auch keine bestimmte Grenzen, denn sie erklärt a priori Gegenstände der Erfahrung, die sie bis ins unendliche erklären kan. Aber in Ansehung der reinen Objecte giebts viele, die vielfältig nicht in der Erfahrung gegeben werden können z. B. vom Urwesen in der Metaphysic. Welches sind hier die Grenzen der reinen Vernunft? Hier muß es möglich seyn, die Grenzen unsrer Vernunft zu bestimmen; denn bey der reinen Vernunft ist mir der Gegenstand gar nicht gegeben: sondern meine Vernunft selber ist es. Hingegen beym Gegenstand der Erfahrung hilft das Studium des Verstandes nichts, denn hier bekomme ich die Gegenstände als wahr. Aber beym Studio der reinen Vernunft soll ich alles aus mir selber spüren: da ich also in der transcendentalen Philosophie blos mit mir selber zu thun habe; so ist mir das Ganze meiner Vernunft-Erkentniß gegeben, und von dieser Natur meiner Vernunft muß eine Grenzbestimmung [39a] möglich seyn. Die transcendentale Philosophie kan also eine Grenzbestimmung der reinen Vernunft heißen, eine Vernunftwißenschaft, welche bestimmt, wie weit ich mit meiner reinen Vernunft reichen kan.

Ehe wir aber die wirkliche Erkentniß a priori nach ihren Elementen, Grundsätzen, Umfang und Grenzen bestimmen, müßen wir erst eine wichtige Frage untersuchen, nehmlich: [39] wie sind Erkentniße a priori möglich? Jede Erkentniß besteht aus Begriffen und Urtheilen, diese sind 2erley, nehmlich analytisch und synthetisch. Ein analytisches Urtheil ist ein solches, wenn ich dem Object ein Praedicat beylege, welches schon im Begriff dieses Objects enthalten ist, z. E. jeder Körper ist theilbar und nimmt einen Raum ein, dieses war schon in meinem Begriff vom Körper enthalten, und ich kan dies Praedicat durch die Analysis des Subjects finden, es ist also nur *ein Erläuterungs-Begriff.* Und hievon sind alle Wißenschaften voll, denn jede gute Definition muß eigentlich ein

puedo determinar si mi conocimiento es verdadero o no, vago por la tierra de las fantasmagorías. Los límites de nuestros conocimientos empíricos no pueden determinarse en absoluto; pues por lejos que se haya llegado por medio de la experiencia, todavía puede irse más allá, ya que el campo de la experiencia es inconmensurable. La filosofía de la experiencia, esto es, la física, no tiene, por tanto, límites determinados, pues sus conocimientos se dan según conocimientos conforme a la naturaleza, y estos se dan según principios empíricos | para, a partir de ellos, explicar la experiencia en la na- 392
turaleza. La matemática tampoco tiene límites determinados, pues explica *a priori* objetos de la experiencia que puede explicarse hasta el infinito. Pero con respecto a los objetos puros, hay muchos que no se pueden dar diversamente en la experiencia, por ejemplo, el ser supremo en la metafísica. ¿Cuáles son aquí los límites de la razón pura? En este caso debe ser posible determinar los límites de nuestra razón, pues cuando se trata de la razón pura el objeto no se me da en absoluto, sino que es mi propia razón. En cambio, cuando se trata del objeto de la experiencia, el estudio del entendimiento en nada ayuda, pues aquí recibo los objetos como verdaderos. Pero, en el estudio de la razón pura, debo experimentarlo todo desde mí mismo, puesto que en la filosofía trascendental solo he de tratar conmigo mismo; de modo que se me da el todo del conocimiento de *mi razón*, y de esta naturaleza de *mi razón* ha de ser posible una determinación de los límites. [39a] La filosofía trascendental puede llamarse, por tanto, una determinación de los límites de la razón pura, una ciencia racional que determina hasta dónde puedo llegar con mi razón pura.

Pero, antes de determinar el conocimiento *a priori* efectivo según sus elementos, principios, extensión y límites, debemos indagar primero una cuestión importante, a saber: [39] ¿cómo son posibles los conocimientos *a priori*? Todo conocimiento consta de conceptos y juicios; estos son, a su vez, de dos clases, a saber: analíticos y sintéticos. Un juicio analítico es aquel que atribuye al objeto un predicado que ya está contenido en el concepto de este objeto, por ejemplo, «todo cuerpo es divisible y ocupa un espacio», esto estaba ya contenido en mi concepto de cuerpo y puedo encontrar este predicado por medio del análisis del sujeto, por lo que se trata simplemente de un *concepto explicativo*. Y de ellos están colmadas todas las ciencias, porque toda buena definición ha

analytisch Urtheil enthalten. Ein synthetisch Urtheil ist ein solches, wenn ich zu dem Begriff noch etwas hinzusezze, was vorher nicht drinn enthalten war, z. E. das Gold ist Feuerbeständig, oder rostet nicht, dies konte in meinem Begriff vom Golde vorher unmöglich enthalten seyn, es ist also *ein ErweiterungsBegriff.*

Nun frägt sich also zuerst, wie sind analytische Urtheile a priori möglich? — vermöge dem Saz des Wiederspruchs: das principium contradictionis ist das oberste negative Criterium der Wahrheit (Criterium der Wahrheit ist ein Unterscheidungszeichen der Wahrheit) welches zwar hiebey nicht allgemein hinreichend ist, indeßen
393 muß doch jede | Erkentniß nur zuerst ihm nicht wiederstreiten: ob sie aber ferner wahr sey, muß apart bewiesen werden: | z. E. alle Körper sind theilbahr wenn ich nun umkehre, und sagte: jeder Körper ist untheilbahr, so wiederspräche ich mir selbst, und es wär daßelbe, als wenn ich sagte: jedes Theilbahre ist untheilbahr.

Wenn ich aber nun frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? so scheint dies anfangs sehr paradox zu seyn. Die synthetischen Urtheile sind entweder, 1) aus der Erfahrung genommen, denn die ganze Erfahrung besteht aus synthetischen Urtheilen, und denn sinds Erfahrungs-Urtheile, wie z. E. in der Experimental-Physic, oder 2) a priori, und dies scheint auffallend zu seyn. Hiebey frägt sich auch noch ferner welches ist das oberste Princip unter welchem synthetische Urtheile a priori möglich sind? Denn wir haben gleichsam 2 Territoria vor uns, das eine ist das oberste Princip der analytischen Urtheile, nehmlich der Saz des Wiederspruchs, aus welchem zwar nicht alle analytische Urtheile dürfen abgeleitet werden, welches aber doch unter ihm zu stehen ein nothwendiges Erforderniß aller analytischen Urtheile ist. Das 2te oberste Princip der synthetischen Urtheile haben wir noch nicht, das fehlt uns, und wir müßen es drum aufsuchen. Denn der Saz des Wiederspruchs kan hier nicht das oberste Princip seyn, weil ich hier nicht meinem Object ein Praedicat beylege, das aus dem Begrif deßelben genommen ist, folglich ihm nicht selbst wiederstreiten kan, sondern nur [40] dem einen Praedicat, welches ich ihm außer dem Begriff des Objects beylege, wiederspricht, und dies läßt sich sehr wohl denken, denn ich kan zwar nicht sagen, A und non A, aber ich kan sagen A und non B. z. E. wenn ich sage: die Tugend macht glüklich, so ist dies ein synthetisch Urtheil, denn ich kan aus dem Begriff der Tugend nicht einsehen, daß sie auch glüklich macht, wenn ich nun aber auch wollte

de contener en realidad un juicio analítico. Un juicio sintético es aquel que, si yo añado todavía algo al concepto que no estaba antes contenido en él, por ejemplo, «el oro es resistente al fuego, o no se oxida», sería imposible que hubiera estado contenido antes en mi concepto de oro, por lo que se trata de un *concepto ampliativo.*

Es ahora cuando nos preguntamos, en primer término, ¿cómo son posibles los juicios analíticos *a priori*? — En virtud del principio de contradicción: el *principium contradictionis* es el supremo criterio negativo de la verdad (el criterio de verdad es un signo distintivo de la verdad), que a este respecto no es en general suficiente, pero al que todo | conocimiento debe ante todo no contradecirle. 393
Que además sea verdadero, es algo que debe probarse por separado: sea, por ejemplo, «todos los cuerpos son divisibles»; si ahora lo invierto y dijera: «todo cuerpo es indivisible», entonces me contradiría, y sería lo mismo que si dijera: «todo divisible es indivisible».

Pero si ahora pregunto ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, esto parece ser en principio muy paradójico. Los juicios sintéticos son o 1) tomados de la experiencia, pues la entera experiencia consiste en juicios sintéticos, y entonces son juicios de experiencia, como, por ejemplo, los de la física experimental; o 2) *a priori* y esto parece ser sorprendente. En este punto se plantea además la cuestión de cuál es el supremo principio bajo el cual son posibles los juicios sintéticos *a priori.* Pues tenemos ante nosotros en cierto modo dos *territoria,* de los cuales uno es el principio supremo de los juicios analíticos, esto es, el principio de contradicción, del cual no pueden derivarse, en verdad, todos los juicios analíticos, pero que someterse a él es una exigencia necesaria de todo juicio analítico. El segundo principio supremo de los juicios sintéticos no lo poseemos aún, nos falta y, por ello, debemos buscarlo. Pues el principio de contradicción no puede ser aquí el principio supremo, porque en este caso no añado a mi objeto un predicado que se toma de su concepto y, en consecuencia, no puede contradecirse a sí mismo, sino que solo [40] contradice a un predicado que le atribuyo fuera del concepto del objeto, y esto puede muy bien pensarse, pues no puedo decir A y no A, pero puedo decir A y no B. Por ejemplo, si digo: la virtud da la felicidad, se trata de un juicio sintético, pues no puedo comprender a partir del concepto de virtud que también proporcione felicidad, pero si también quisiera decir: la virtud no nos hace felices, enton-

sagen: die Tugend macht nicht glüklich, so ließ sich das auch recht gut denken, denn dies wiederspricht nicht meinem Begriff von Tugend. Folglich muß hier ein ander oberstes Princip seyn, nach welchem synthetische Erkentniße a priori möglich sind. Man muß hier immer genau auf 2 Sätze acht geben, nehmlich

1) obs auch wirklich synthetische und nicht analytische Urtheile sind.
2) ob sie a priori oder a posteriori genommen sind.

Nun frägt sichs: giebts auch wirklich synthetische Urtheile a priori? — Dies beweißt die ganze Mathematic. z. E. daß ein Triangel grade 180° enthalte. Es frägt sich, ob dies nicht ein synthetischer Saz
394 a posteriori ist, denn man kan ja auch mit dem Transporteur jeden | Winkel ausmeßen, und denn zusammenrechnen, allein dies ist immer zufällig, so wie jeder Erfahrungs Saz zufällig ist, und es wird nicht immer so ganz genau herauskommen. Allein a priori sehe ichs ein, daß er nothwendig 180° enthalten muß. In der Philosophie giebts auch synthetische Sätze a priori, z. E. wenn ich sage: alles was ist muß eine Ursache gehabt haben. Dies ist kein analytisch Urtheil a priori, denn alsdenn würde ich aus dem Begriff „was ist" mir nichts weiter denken können, als etwas das vorher nicht war, und nun da ist, aber nicht, *daß es eine Ursache nothwendig* haben muß, so kan es auch nicht ein synthetisch Urtheil a posteriori seyn, weil ich da gleichfalls nicht einsehen kan, daß es eine Ursache *nothwendig* haben muß. Ferner: daß alle Substanzen fortdauren und nur die Form sich verändert; dies kan ich auch nicht aus der Erfahrung haben, noch kan es ein analytisch Urtheil seyn. Die Analysis der Begriffe ist sehr nöthig, um jeden Theil des Begrifs deutlich zu erkennen. |: oder hab ich diese nicht, so muß ich mir wenigstens durch die Analogie es deutlich zu machen suchen: | Haben wir nun dies, so wollen wir unsre Begriffe doch auch gern erweitern, daher ist die analytische Erkentniß nur der Uebergang zur synthetischen, und dies ist auch nöthig daß wir unsre Erkentniß immer zu erweitern suchen. Daher ist der Zwek unsrer Bemühung mit der Analysin nur der, um dadurch weiter zu kommen und unsre Erkentniß zu erweitern.

Indeßen können wir nur durch die Erfahrung zu synthetischen Urtheilen gelangen, und nun frägt sich doch noch: ob wir nicht auch synthetische Erkentniße a priori, so wie analytische a priori

ces esto podría pensarse con igual corrección, pues esto no contradice mi concepto de virtud. Por tanto, debe haber aquí otro principio supremo a tenor del cual sean posibles conocimientos sintéticos *a priori.* Debe prestarse aquí siempre atención precisamente a dos proposiciones, a saber:

1) Si son realmente juicios sintéticos, y no analíticos.
2) Si se toman *a priori* o *a posteriori.*

Ahora la pregunta es: ¿hay también auténticos juicios sintéticos *a priori*? — Toda la matemática prueba esto, por ejemplo, que un triángulo tiene 180°. Se pregunta si esto no es una proposición sintética *a posteriori,* porque también cada ángulo se puede medir
con el transportador, | y luego sumarlos, pero esto es siempre con- 394
tingente, del mismo modo que lo es toda proposición de experiencia, y no siempre resultará de modo tan absolutamente exacto. Pero comprendo *a priori* que debe contener necesariamente 180°. En la filosofía hay también proposiciones sintéticas *a priori;* por ejemplo, cuando digo: todo lo que es tiene que haber tenido una causa. Este no es un juicio analítico *a priori,* pues en ese caso no podría pensar a partir del concepto de «lo que es» sino en algo que antes no era y que ahora es, pero no que tenga que tener *necesariamente una causa,* por lo que tampoco puede ser un juicio sintético *a posteriori,* pues tampoco puedo comprender que tenga que tener *necesariamente* una causa. Más aún: que todas las sustancias perduren y solo la forma se transforme, tampoco es algo que pueda extraer de la experiencia ni puede ser un juicio analítico. El análisis de los conceptos es muy necesario para conocer cada parte del concepto con claridad (o si no tengo esto, debo al menos tornarlo claro a mis ojos a través de la analogía). Si ahora tenemos esto, querremos ciertamente, y con gusto, ampliar nuestros conceptos; de ahí que el conocimiento analítico constituya tan solo el tránsito al sintético, y es necesario que busquemos ampliar cada vez más nuestro conocimiento. Por lo tanto, el fin de nuestro esfuerzo con el análisis consiste tan solo en ir cada vez más lejos por medio de él y ampliar nuestro conocimiento.

Entretanto, solo podemos obtener los juicios sintéticos por medio de la experiencia, y ahora nos preguntamos si no podemos tener

haben können? Dieses scheint anfangs ganz unmöglich zu seyn, indeßen beweißt es doch eine ganze große Wißenschaft nämlich die Mathematic, und in der Naturlehre findt man auch einige Principien dieser Erkentniß z. E. der Grundsaz: alles was geschieht muß seine nothwendige Ursache haben, [41] ferner: Die Form aller Dinge in der Welt vergeht, aber die Materie bleibt. Um die große Wichtigkeit dieses Problems einzusehen, müßen wir folgende Betrachtung anstellen: Es giebt also synthetische Erkentniße a priori, nun scheints aber, weil sie nicht aus der Erfahrung genommen sind, so mögen sie auch nicht auf die Erfahrung dürfen angewandt werden, sondern über das Feld der Erfahrung viel weiter hinausgehen? — und diese Meynung hat manche Abentheurer erwekt, die am Ende, weil sie von allem eine Ursache wißen wollten, so ins Gedränge kamen, daß sie nicht aus nicht ein konnten, endlich sich mit einem absolut nothwendigen Wesen helfen
395 wollten, mit dem sie wieder | keinen rechten Begriff verknüpfen konten. Und dies ist auch die Lage, in welcher die Metaphysic von je an bis auf diese Zeit war, indem allen Metaphysicern es zu schlecht dünkte, bey der Erfahrung zu bleiben, und sie folglich sogleich über die Erfahrung hinausgehen wollten. — Sie erstreken sich aber nur blos auf Gegenstände der Erfahrung; weil *Erfahrung selbst nur nach diesen synthetischen Erkentnißen a priori möglich ist;* denn, bringen wir unter diese Erkentniß die Gegenstände der Sinne, so machen wir Erfahrung. Wie dies aber eigentlich zugeht, daß Principien die nicht aus der Erfahrung genommen sind, doch *nicht außer* dem Feld derselben können angewandt werden, sind wir nicht vermögend einzusehen. Denn meine Erkentniß kan entweder, 1) a posteriori seyn, und denn ist es eigentlich Erfahrung, 2) a priori welches doch auf dem Denken beruht, und doch nicht anders als nur auf die Erfahrung kan angewandt werden.

In allen meinen Erkentnißen ist 2erley: Anschauung und Begriff, das leztere muß bey jeder Erkentniß seyn, und ist: eine Vorstellung in Beziehung aufs Object, indeßen muß ich doch auch bey jeder Erkentniß Anschauung haben die dem Begriff correspondire, kan ich keine geben, so hat mein Begriff keine Bedeutung; welches die Verknüpfung oder der Commerc eines Begriffs mit der Anschauung ist, welches leztere wieder: eine unmittelbahre Vorstellung eines einzigen Objects ist; Begriff ist aber eine mittelbahre Vorstel-

también conocimientos sintéticos *a priori* del mismo modo que tenemos juicios analíticos *a priori.* Esto parece ser en un principio absolutamente imposible, y sin embargo, una gran ciencia en su totalidad, a saber, la matemática, lo prueba, y en la doctrina de la naturaleza se encuentran también algunos principios de este conocimiento, por ejemplo el principio «todo lo que sucede debe tener su causa necesaria»; [41] más aún, «en el mundo, la forma de todas las cosas se extingue, pero la materia permanece». Para comprender la gran importancia de este problema debemos considerar lo siguiente: hay, por tanto, conocimientos sintéticos *a priori,* pero ahora parece que, dado que no se toman de la experiencia, ¿tampoco pueden aplicarse a la experiencia, sino que trascienden mucho más allá del campo de la experiencia? — y esta opinión ha inspirado a muchos aventureros que, al final, dado que querían conocer una causa de todo, se metieron en tales aprietos que no pudieron salir de ninguno, y finalmente quisieron ayudarse con un ser absolutamente necesario, con el que de nuevo | no pudieron asociar ningún concepto adecua- 395
do. Y esta es también la situación en la que la metafísica estuvo desde tiempos inmemoriales hasta ahora, ya que a todos los metafísicos se les antojaba errado permanecer en la experiencia y, en consecuencia, deseaban ir de inmediato más allá de la experiencia. — Pero tan solo se extienden a los objetos de la experiencia; porque *la experiencia misma solo es posible a priori conforme a estos conocimientos sintéticos;* pues si ponemos a los objetos de los sentidos bajo este conocimiento, hacemos experiencia. Mas cómo sucede realmente que los principios que no son extraídos de la experiencia y que, sin embargo, *no* pueden ser aplicados *fuera* del ámbito de ella, es algo que no somos capaces de comprender. Pues mi conocimiento puede ser o bien 1) *a posteriori,* y entonces es realmente experiencia, o bien 2) *a priori,* de modo que, pese a que descansa sobre el pensamiento, no puede sin embargo aplicarse a nada más que a la experiencia.

En todos mis conocimientos se hallan dos cosas: intuición y concepto; el último debe estar presente en todo conocimiento y es: una representación en referencia al objeto, aunque en todo conocimiento debo tener también una intuición que se corresponda al concepto; si no puedo proporcionar ninguna, entonces mi concepto carece de significado. [El conocimiento] es la conexión o el comercio de un concepto con la intuición, la cual es, a su vez, una representación inmediata de un único objeto; el concepto es, en cambio, una repre-

lung eines Merkmahls was mehrern gemein ist. — Wenn wir synthetische Erkentniße a priori haben sollen, so müßen wir also auch 1) Begriffe, 2) Anschauung a priori haben, worauf erstres könne angewandt werden. Demnach werden wir uns also auch nach beyden umsehen müßen. Anschauung ist eine unmittelbahre Vorstellung eines einzigen Objects; haben wir eine solche Anschauung von einem einzigen Object a priori? — ja, dies sind Raum und Zeit. Wenn z. E. der Mathematicer einen Triangel macht, so stellt er sich noch unendliche dergleichen vor, er macht sich aber nur eine Anschauung. Von dem Raum so wie von der Zeit sehe ich ein, daß 2 Räume oder Zeiten nicht neben einander seyn oder flüßen können. Hier [42] sind also reine Anschauungen a priori, so fern sie mit keiner Empfindung vermischt sind. — Begriffe sind Verstandes-Vorstellungen, und von den formalen Gesezzen des Verstandes ohne Unterschied der Objecte, redt die Logic. Ihr eines Capitel handelt von dem Urtheil, welches das Bewustseyn der mannigfaltigen Vorstellungen einer Einheit in einem Bewußtseyn ist. Wir dürfen also
396 nur in der Logic alle Regeln von der Vereinigung verschieldener Vorstellungen in einem Bewußtseyn, auf die Anschauung appliciren, und denn ist es ein Verstandes-Begriff z. E. der Begriff der Größe ist sehr mannigfaltig, und ein reiner Verstandesbegriff, in der Logic wird von der Größe der Urtheile geredt, und dies applicire ich nun auf die Objecte, so daß ich sie mir als Einheit, Vielheit und Allheit vorstellen kan. Dies ist nun auch ein Verstandes Begriff und kan auf die Erfahrung angewandt werden. Man kan z. E. vor der Erfahrung wißen, daß der Raum nur 3 Abmeßungen haben könne, in die Länge, Breite und Höhe. Eben so muß es auch Begriffe a priori geben durch die wir uns Dinge denken, die nicht durch die Erfahrung gegeben sind, denn wären sie alle aus der Erfahrung, so könnten wir keine synthetische Erkentniße a priori haben. Können wir aber alle Begriffe deren der Verstand fähig ist nach einem einzigen Princip erkennen? — wir müßen hiebey sehen

1) aus welchem Grunde die Erkentniße sind
2) wie viel deren möglich sind. Wenn wir dies wißen, so haben wir einen herrlichen Fund gethan, und unsre reine Philoso-

sentación mediata de una nota que es común a muchos. — Si hemos de tener conocimientos sintéticos *a priori,* debemos tener también 1) conceptos 2) intuición *a priori,* a las que puedan aplicarse los primeros. Así que tendremos que ir en busca de ambos. La intuición es una representación inmediata de un único objeto: ¿tenemos una tal intuición de un único objeto *a priori*? — Sí, estos son espacio y tiempo. Cuando el matemático, por ejemplo, hace un triángulo, se representa infinitos de ellos, pero solo hace una intuición. Tanto del espacio como del tiempo comprendo que dos espacios o [dos] tiempos no pueden estar o fluir uno al lado del otro[4]. Se trata aquí, [42] por tanto, de intuiciones puras *a priori* en tanto no se entremezclan con sensación alguna. — Los conceptos son representaciones del entendimiento, y de las leyes formales del entendimiento, sin distinción de los objetos, trata la lógica. Uno de sus capítulos versa del juicio, el cual es la conciencia de las múltiples representaciones de una unidad en una conciencia. Por ello, tan solo en la lógica podemos aplicar a la intuición todas las reglas de la reunión de | distintas 396
representaciones en una conciencia, y entonces es un concepto del entendimiento. Así, el concepto de cantidad es muy variado, a la vez que un concepto puro del entendimiento; en la lógica se trata de la cantidad de los juicios, lo que aplico ahora a los objetos, para poder representármelos como unidad, pluralidad y totalidad. Esto es, pues, igualmente un concepto del entendimiento y puede aplicarse a la experiencia. Se puede, por ejemplo, saber antes de la experiencia que el espacio solo puede tener tres dimensiones, longitud, altura y anchura. De igual modo deben existir también conceptos *a priori* a través de los cuales pensamos cosas que no son dadas a través de la experiencia, pues si fueran todas de la experiencia, no podríamos tener conocimientos sintéticos *a priori.* Pero ¿podemos conocer todos los conceptos de los cuales es capaz el entendimiento conforme a un único principio? — A este respecto, debemos ver:

1) ¿Por qué razón son conocimientos?
2) ¿Cuántos de ellos son posibles? Si sabemos esto, hemos realizado un espléndido hallazgo y nuestra filosofía pura será

---

[4] Acaso haya que entender así la frase: «Tanto del espacio como del tiempo comprendo que dos espacios no pueden no estar el uno al lado del otro o dos tiempos no pueden sino fluir el uno tras el otro».

phie wird alsdenn dadurch ein wahres System, denn dadurch daß ich ähnliche Erkentniß an einander paße, wird kein System. Wir sehen also

1) worauf die Urtheile a priori beruhen. Urtheilen ist die Handlung des Verstandes und ist das formale unsres Verstandes, das materiale sind die Gegenstände der Sinne. Denn der Verstand ordnet nur, und die Erfahrung muß den Stoff dazu geben, daher werden wir in der Logic nachsuchen müßen, was alle Form des Verstandes ausmacht. Ein solches Systema der Categorien |reiner Verstandes Begriffe| würde sehr nüzlich seyn, und man könte ein Lexicon solcher reinen Verstandes Begriffe schreiben, welches aber sehr klein werden würde, weil nichts aus der Erfahrung genommenes mit dazu könte gerechnet werden. Wir wollen also aus der Logic den ganzen formalen Gebrauch jezt vornehmen.

Alle Urtheile können auf folgende Weise eingetheilt werden

I. Der Quantitaet, diesem nach sind sie	1) einzelne	Urtheile	Jul: Caesar ist gelehrt,	Einheit, vnitas
	2) besondre		einige sind gelehrt	Vielheit, multitudo
	3) allgemeine		alle Menschen sind sterblich	Allheit, Totalitas* | 397
II. Der Qualitaet nach sind sie	1) bejahende	Urtheile	ein Mensch ist sterblich	Realitas [43]
	2) verneinende		die Seele ist nicht sterblich	Negatio
	3) unendliche		die Seele ist –nicht sterblich**	Limitatio, Einschränkung π
III. Der Relation nach, sind sie	1) categorisch ψ	Urtheile	Alle Menschen sind sterblich***	Substanz, accidens
	2) hypothetisch		Wenn ein Wesen ein Thier ist, so ist es sterblich χ	Antecedens, Consequens, Caußa oder caußatum
	3) disjunctiv		Ein Δ ist entweder recht- oder nicht rechtwinklicht χχ	Compositum et partes κ

gracias a ello un verdadero sistema, porque por el hecho de emparejar conocimientos semejantes entre sí no tengo un sistema. Vemos, por tanto:

1) En qué descansan los juicios *a priori*. Juzgar es la acción del entendimiento y es lo formal de nuestro entendimiento, mientras que lo material son los objetos de los sentidos. El entendimiento tan solo ordena y la experiencia ha de proporcionarle la materia para ello, por lo que debemos rastrear en la lógica lo que constituye toda la forma del entendimiento. Un tal sistema de las categorías o conceptos del entendimiento puro sería muy útil y se podría escribir un lexicón de tales conceptos puros del entendimiento, que, sin embargo, sería muy pequeño, porque no podría incluirse en él nada tomado de la experiencia. Extraigamos, pues, de la lógica el uso formal en su totalidad.

Todos los juicios podrían ser divididos del siguiente modo:

I. Según la cantidad	1) singulares	Juicios	«Jul. César es sabio»	Unidad, *unitas*	
	2) particulares		«Algunos son sabios»	Pluralidad, *multitudo*	
	3) universales		«Todos los hombres son mortales»	Totalidad, *totalitas** |	397
II. Según la cualidad	1) afirmativos	Juicios	«Un hombre es mortal»	*Realitas* [43]	
	2) negativos		«El alma no es mortal»	*Negatio*	
	3) infinitos		«El alma es –no mortal»**	*Limitatio*, limitación π	
III. Según la relación	1) categóricos ψ	Juicios	«Todos los hombres son mortales»***	Sustancia, *accidens*	
	2) hipotéticos		«Si un ser es un animal, entonces es mortal» χ	*Antecedens, consequens, causa* o *causatum*	
	3) disyuntivos		«Un Δ es o rectángulo o no rectángulo» χχ	*Compositum et partes* κ	

	1) problematisch		Wenn Gott gerecht ist, so werden die beharrlich Bösen bestraft φ	Möglichkeit
IV. Der Modalitaet nach, sind sie	2) aßertorisch	Urtheile	Gott ist gerecht so werden die beharrlich Bösen bestraft χχχ	Wirklichkeit
	3) apodictisch		Die beharrlich Bösen werden *nothwendig* bestraft φφ	Nothwendigkeit

* Hierin liegt der Begriff der Größe der Dinge, und der Begriff der Größe ist ein reiner Verstandes-Begriff

** es stekt hierin eine logische aber doch gute, und richtige Subtilitaet, denn, wenn ich das nicht zum ist setze, so sage ich, was sie nicht ist, im deutschen kan mans nicht so gut unterscheiden als wie im lateinischen: anima non est, mortalis, ist also verneinend. Sage ich aber: anima est, non mortalis so sage ich eigentlich, was die Seele ist, und nicht, was sie nicht ist.

*** wo von einem Subject ein Praedicat gebraucht wird

χ welches das Verhältniß des Grundes zur Folge anzeigt.

χχ das Verhältniß der Glieder der Eintheilung zu einander in einem eingetheilten Begriff.

φ wenn ichs denke, um hernach zu untersuchen, obs wahr oder falsch sey. Sie werden ihrer Möglichkeit nach genommen.

χχχ wenn ich ein wahres Urtheil denke

φφ wenn ich mir gleich die Nothwendigkeit vorstelle.

398 | π ist derjenige Mangel, in so fern die Realitaet nicht die Größe ist z. E. Licht ist Realitaet Finsterniß Negation, Schatten Limitation.

ϰ der einzelne Begriff wird gegen die Glieder der Eintheilung vorgestellt

ψ die 1ste Categorie ist die der Inhaerens, die 2te der Caußalitaet, die 3te, das Verhältniß der Theile im Zusammengesezten, oder Commerc.

Mehr Verstandes Urtheile giebts nicht, und es existirt kein reiner Verstandes Begriff, der nicht unter einer dieser Categorien stehe. — Durch die Modalitaet denke ich nichts eigentliches an dem Dinge, sondern nur die Art, wie ich es setze, ob ich es als möglich, gewiß, oder nothwendig denken soll. Die 3 ersten Claßen der Categorien sind also so beschaffen, daß sie das Object selber durch Praedicate bestimmen, statt deßen ich in der Modalitaet nichts hinzusezze, son-

IV. Según la modalidad	1) problemáticos		«Si Dios es justo, los que se obstinan en la maldad serán castigados» φ	Posibilidad
	2) *asertóricos*	Juicios	«*Dios* es *justo*, luego castiga a los que se obstinan en la maldad» χχχ	Realidad efectiva
	3) apodícticos		«Los que se obstinan en la maldad serán castigados *necesariamente*» φφ	Necesidad

* Bajo esta rúbrica se encuentra el concepto de cantidad de las cosas y el concepto de cantidad es un concepto puro del entendimiento.

** Se introduce aquí una sutileza lógica, pero buena y correcta, pues si refiero el «no» al «es», digo con ello lo que ella [el alma] no es; en alemán no puede distinguirse esto tan bien como en latín: *anima non est, mortalis,* es por eso mismo una negación. Mas si digo: *anima est, non mortalis,* digo realmente lo que alma es, y no lo que no es.

*** donde es necesario un predicado de un sujeto.

χ el cual muestra la relación de un fundamento con la consecuencia.

ж la relación de los miembros de la división entre sí en un concepto dividido.

φ cuando lo pienso para más adelante investigar si es verdadero o falso. Se toman conforme a su posibilidad.

χж cuando pienso un juicio verdadero.

φφ cuando me represento inmediatamente la necesidad.

I π es aquella carencia en la medida en que la realidad no es la cantidad, por ejemplo, 398
la luz es realidad, la oscuridad, negación, la sombra, limitación.

ϰ el concepto singular se representa frente a los miembros de la división.

ψ la primera categoría es la de la inherencia; la segunda, la de la causalidad; la tercera, la de la relación de las partes en el compuesto, o comercio.

No hay más juicios del entendimiento y tampoco existe ningún concepto puro del entendimiento que no se subsuma bajo una de estas categorías. — Por medio de la modalidad, no pienso nada propiamente de la cosa, sino solo el modo en que la pongo, si tengo que pensarla como posible, cierta o necesaria. Las tres primeras clases de categorías están constituidas de tal modo que determinan al objeto mismo a través de predicados; en vez de ello, nada añado en la modalidad, sino que solo represento el modo de pensar. Cada

dern nur die Art des Denkens vorstelle. Jede logische Function der Urtheile |Function ist die Eintheilung der Quantitaet, Qualitaet etc. nach| enthält also 3 Momente, und es ist besonders, daß immer das 3te Moment aus den beyden ersten zusammengesezt ist. Denn z. E. die Vielheit [44] so fern sie eine Einheit ausmacht, heißt: Allheit, es komt also heraus, wenn ich die Einheit und Vielheit zusammenziehe. Realitaet so fern sie durch Negation afficirt wird, ist Limitation. Bey der Relation entspringt der Commerc, so fern eine die Caußalitaet der Bestimmung des andern enthält, welcher auch aus dem Begriff der Substanzen, und ihrer wechselseitigen Ursachen entspringt. Die Nothwendigkeit etwas zu sezzen, folgt aus der Möglichkeit, denn wenn aus dem Begriff des Möglichen die Wirklichkeit folgt, so muß auch die Nothwendigkeit da seyn. Folglich bestätigts sich, daß aus den 2 ersten Categorien immer die 3te entspringt. Lägen nun diese reine Verstandes Begriffe nicht zum Grunde, so würden wir durch alle Sinne keine Erfahrung bekommen, denn diese entspringt nur vermöge der Begriffe, nehmlich, wie wir die mannigfaltige Wahrnehmungen unsrer Sinne in einem Bewustseyn vorstellen. Daher muß doch also etwas vor der Erfahrung vorhergegangen seyn, es müßen reine Verstandes Begriffe zum Grunde liegen, und es muß also auch synthetische Begriffe a priori geben.

Außer diesen Begriffen wird aber noch *Anschauung* in unserm Verstand angetroffen, nehmlich eine Vorstellung in Beziehung aufs Object. Eine Vorstellung aber die wir nicht aufs Object, sondern Subject beziehen, heißt: *Empfindung*, hiedurch erkent man nichts, denn einer empfindt dies, der andre das und die Empfindung ist
399 sehr | unterschieden. — Zu Erkentnißen gehört also Anschauung, und dies macht die Materie mit welcher der Verstand die Form seines Erkentnißes verbindet, aus. Anschauung ohne Begriff giebt keine Erkentniß, und so auch umgekehrt, sondern beyde müßen bey einer Erkentniß verknüpft seyn. Eine Anschauung a posteriori nennen wir *empirische Anschauung* und die Empfindung macht sie dazu, denn a priori kan man sich keine Empfindung vorstellen, aber die Anschauung von Raum und Zeit kan man haben, und Raum und Zeit bringen Bewegung hervor. Eine Anschauung a priori werden wir jede reine Erkentniß nennen, die Anschauung a posteriori können wir auch durch Wahrnehmung ausdrüken. Die Erklärung der Möglichkeit solcher Erkentniße nennen wir *Deduction* und dies behält hier dieselbe Bedeutung, die es beym Jus hat,

función lógica de los juicios (función es la división según la cantidad, cualidad, etc.) contiene, por tanto, tres momentos, y resulta peculiar que siempre el tercer momento se componga de los dos primeros. Pues, por ejemplo, la pluralidad, [44] en la medida en que constituye una unidad, significa: totalidad; resulta, por tanto, cuando reúno la unidad y la pluralidad. La realidad en tanto que afectada por la negación es limitación. De la relación surge el comercio en tanto que uno contiene la causalidad de la determinación del otro, el cual también surge del concepto de sustancia y de sus causas recíprocas. Establecer la necesidad de algo se deriva de la posibilidad, pues si del concepto de lo posible sigue la realidad, la necesidad debe estar también ahí ya dada. Consiguientemente, se confirma que de las dos primeras categorías surge siempre la tercera. Si estos conceptos puros del entendimiento no obraran como fundamentos, no obtendríamos experiencia alguna a través de todos los sentidos, pues esta surge solo merced a los conceptos, esto es, del modo en que representamos en una conciencia las múltiples percepciones de nuestros sentidos. Por tanto, algo debe haber precedido a la experiencia, debe haber como fundamento conceptos puros del entendimiento y debe haber también conceptos sintéticos *a priori*.

Sin embargo, amén de estos conceptos, todavía encontramos *intuición* en nuestro entendimiento, esto es, una representación referida al objeto. Pero una representación que no referimos al objeto, sino al sujeto, se llama *sensación;* mediante ella nada se conoce, pues uno siente esto, el otro, aquello y la sensación es muy | diferen- 399
te. Al conocimiento pertenece, por tanto, la intuición y esta constituye la materia con la cual el entendimiento vincula la forma de su conocimiento. Intuición sin concepto no proporciona ningún conocimiento y, por lo tanto, también a la inversa, sino que ambos deben estar conectados en un conocimiento. A una intuición *a posteriori* la llamamos *intuición empírica* y la sensación la constituye en ello, pues *a priori* no se puede representar sensación alguna; pero puede tenerse la intuición de espacio y tiempo, y espacio y tiempo producen movimiento. Llamaremos una intuición *a priori* a todo conocimiento puro; la intuición *a posteriori* podríamos también denominarla con la expresión «percepción». La explicación de la posibilidad de tales conocimientos la llamamos *deducción* y esta contiene aquí el mismo significado que tiene en el *Ius,* esto es, pre-

nehmlich ich frage: quid juris? oder, mit welchem Recht könnt ihr behaupten, daß diese Begriffe a priori, und daß sie auch von Gegenständen [45] der Erfahrung können gebraucht werden, denn sonst kan ich es streitig machen, daß diese Erkentniß a priori sey, und daß die Erfahrung unter diesen Begriffen stehe. Eine *Deduction der Verstandes Begriffe* ist also ein Beweiß der Gültigkeit der Erkentniß; ob sie rein a priori ohne Erfahrung sey. — Wie es möglich sey, daß die Erfahrungen genau mit den Verstandes Begriffen übereinkommen müßen, scheint sehr auffallend zu seyn, ausgenommen, wenn ich eine specielle Erfahrung nehme, so muß sich mein Begriff der Erfahrung accommodiren z. E. daß das Waßer naß macht, sehe ich a priori ein, denn eine Substanz mit der ich in Commerc trete, muß mir inhaeriren, und also muß das Waßer an meiner Hand in Tropfen stehen bleiben, daß aber das Queksilber, wenn ich meine Hand hinein steke, diese Eigenschaft mir zu inhaeriren, nicht hat, kan ich nicht a priori einsehen. Die Erfahrung ist eine Anwendung der allgemeinen Verstandes Begriffe auf die Wahrnehmungen der Sinne, worinn also alle Gegenstände der Sinne übereinkommen, wenn sie Erfahrung ausmachen. Wir folgen nun unserm Autor und kommen zu dem

Begriff des Grundes und der Folge

Dieser gehört entweder zur Logic, und wird daselbst so fern er Grund des Erkentnißes ist, abgehandelt, in der Metaphysic aber wird hauptsächlich gesehen, so fern er nicht der Grund des Erkentnißes, sondern des Daseyns ist, und dieser heißt allemahl:
400 Ursache, daher | komt er unter dem Begriff der Caußalitaet, welcher zur 3ten Claße der Categorien, nehmlich der Relation gehört, vor und ob es wohl also nicht der Ordnung gemäß ist, so will es doch nichts sagen, wenn wir es auch zuerst nehmen.

Beyläufig muß ich aber noch etwas über den Ausdruk Categorie oder reine VernunftErkentniß anmerken. Der Ausdruk Cate-

gunto: *¿quid juris?* o, con qué derecho podríais afirmar que estos conceptos son *a priori* y que también pueden ser empleados por los objetos [45] de la experiencia, pues de lo contrario puedo poner en duda que este conocimiento sea *a priori* y que la experiencia se subsuma bajo estos conceptos. Una *deducción de los conceptos del entendimiento* es, por tanto, una prueba de la validez del conocimiento; de si este es puro *a priori* sin experiencia. — Cómo sea posible que las experiencias deban concordar exactamente con los conceptos del entendimiento, parece ser muy sorprendente, salvo cuando tomo una experiencia especial, dado que entonces debo acomodar mi concepto a la experiencia; por ejemplo, que el agua moja, lo comprendo *a priori,* pues una sustancia con la que entro en comercio me debe inherir del mismo modo que el agua debe permanecer en mi mano en forma de gotas; pero que, si meto la mano en mercurio, este no tiene que inherirme como una propiedad, no es algo que pueda comprender *a priori.* La experiencia es una aplicación de los conceptos universales del entendimiento a las percepciones de los sentidos, en la cual por eso mismo todos los objetos de los sentidos coinciden cuando constituyen la experiencia. Seguimos ahora a nuestro autor y llegamos al

Concepto de fundamento y de consecuencia

Este pertenece o bien a la lógica, y en este marco será tratado en la medida en que es el fundamento del conocimiento, pero será visto principalmente en la metafísica; en tanto no sea fundamento del conocimiento, sino de la existencia y esto significa en todo caso: causa,
| por lo que cae bajo el concepto de causalidad, el cual pertenece a la 400
tercera clase de categorías, esto es, a las de relación, previamente y aún si no es conforme al orden, esto nada quiere decir si lo consideramos en primer lugar[5].

Incidentalmente debo, sin embargo, señalar todavía algo sobre la expresión «categoría» o «conocimiento puro de la razón». La

[5] Si se interpreta que el *vor* acompaña al *kommen* anterior habría que traducir así: «aparece bajo el concepto de causalidad [...] y si al mismo tiempo no es conforme con el orden, nada de eso parece querer decir (parece ser relevante para él), aun cuando lo tomemos en primer lugar [siempre que le otorguemos precedencia o prioridad]».

gorie ist von Aristoteles entlehnt und die Lateiner haben es durch Praedicamentum übersetzen wollen. Aristoteles führte eigentlich 10 Categorien auf, nehmlich, Substanz-accidens, qualitas, quantitas, relatio, actio, paßio, quando, ubi, situs, habitus die Tauglichkeit einer Sache wozu. Er führt also viele Folgen aus den Categorien für wirkliche Categorien an. Die Folgen aus den Categorien oder praedicamentis aber sind praedicabilia zu nennen. Z. E. actio wenn ich die Ursache von einer andren Würkung bin [46] und paßio, wenn ich eine andre Ursache auf mich würken laße, gehören zur Relation unter dem Begriff der Caußalitaet. Vbi gehört zum Begriff des Raums, quando zur Zeit, diese beyden Begriffe gehören aber nicht zu den Categorien, sondern zur Anschauung. Durch situs hat er vermuthlich positus verstanden. Im Raum oder Zeit kan ein Ding einen positus haben, und es wird in Ansehung andrer Dinge gestellt z. E. wenn wir ein Jahrhundert nehmen, so hat das in Rüksicht seiner vorhergehenden und folgenden Jahrhunderte seinen positum. Dies gehört aber schon zu quando und vbi. Und Habilitas gehört zum Begriff der Möglichkeit. Daher enthalten die Categorien des Aristoteles auf einer Seite zu viel, auf der andern zu wenig, denn so vermißen wir z. B. ganz den Begriff der Nothwendigkeit, und denn sind sie auch nicht deutlich genung von einander unterschieden, dies kam aber daher, weil er kein Princip hatte, nach dem er die reinen Verstandes Begriffe aufsuchen konnte. Dies Princip haben wir aber gegeben, nehmlich die Functionen in der Logic, nach denen auch die Categorien vollständig können abgezehlt werden. Es war also blos Rhapsodie des Aristoteles. |: Rhapsodie ist, wenn ich das was mir einfällt, so nachdem es komt ohne Ordnung hinsezze: | Weil er nun aber sah, daß noch etwas fehlte, so machte er noch Postpraedicamenta, unter denen oppositum, prius, simul, quando; allein wenn er quando hatte: so hatte er ja auch schon den Begriff der Zeit, wozu brauchte er denn prius? und es ist besonders auffällig, daß er, da er prius anführte nicht auch posterius benannte. Ferner motus, habere etc. Aus dieser Verbindung der Categorien mit Raum und Zeit entspringen nun alle möglichen Erkentniße a priori.

expresión «categoría» está tomada de Aristóteles y los latinos han querido traducirla como *praedicamentum.* Aristóteles expone propiamente diez categorías, a saber: sustancia-*accidens, qualitas, quantitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus,* la idoneidad para algo de una cosa[6]. Él menciona consiguientemente muchas consecuencias de las categorías para categorías reales. Las consecuencias de las categorías o *praedicamentis* han de ser llamados, no obstante, *praedicabilia.* Por ejemplo, *actio* si soy yo la causa de otro efecto [46] y *passio,* si dejo obrar sobre mí a otra causa; pertenecen a la relación bajo el concepto de causalidad. *Ubi* pertenece al concepto de espacio, *quando* al tiempo, si bien ambos conceptos no pertenecen a las categorías sino a la intuición. Con *situs* ha entendido presumiblemente *positus.* En el espacio y el tiempo puede tener una cosa un *positus,* y es situado en la intuición otra cosa, por ejemplo, cuando consideramos un siglo de modo que constituye un *positum* respecto de los siglos que le preceden y suceden. Pero esto ya forma parte del *quando* y el *ubi.* Y *habilitas* pertenece al concepto de posibilidad. Por tanto, las categorías de Aristóteles incluyen, por un lado demasiado, y por el otro demasiado poco, dado que, por ejemplo, echamos totalmente en falta el concepto de necesidad y por ello estas no se diferencian unas de otras con la suficiente claridad, y esto sucedió, no obstante, porque no disponía de principio alguno con arreglo al que pudiera recopilar los conceptos del entendimiento puro. Pero hemos proporcionado este principio, a saber, las funciones en la lógica, de acuerdo con las cuales también las categorías de la lógica podrían ser enumeradas de modo completo. Esto fue, por tanto, meramente la rapsodia de Aristóteles. (La rapsodia tiene lugar cuando añado lo que se me va ocurriendo, tal como me viene, sin orden alguno.) Pero como vio que aún faltaba algo, creó todavía los *postpredicamenta,* entre los que se cuentan *oppositum, prius, simul, quando:* solo cuando dispuso del *quando,* tuvo también entonces el concepto de tiempo, ¿para qué necesitaba entonces el *prius*? Y es especialmente sorprendente que allí donde mencionó el *prius* no nombrase el *posterius.* Más aún, *motus, habere,* etc. De esta unión de las categorías con el espacio y tiempo surgieron entonces todos los conocimientos *a priori* posibles.

---

[6] Véase R. Rovira, *Kant, crítico de Aristóteles,* Madrid, Tecnos, 2021, pp. 73-102.

401 | Der Autor definirt nun: Der Grund ist das, warum etwas sey, dies scheint anfangs sehr treffend gesagt zu seyn, bey dieser Umschreibung ists aber doch keine Definition, denn ich muß nicht idem per idem, oder im Cirkel erklären, ist dies offenbahr, daß ich sogar daßelbe Wort wiederhohle, so heißt das *tavtologisch.* Hier ist zwar nicht daßelbe Wort wiederhohlt, indeßen cur warum bedeut eben soviel als, aus welchem Grunde, und wenn ich die Definition also umschreibe, so heißt sie: [47] der Grund ist das, aus welchem Grunde etwas sey. Es ist noch keinem recht gelungen den Begriff des Grundes zu finden, wir wollen also jezt auch probieren ihn auf zu suchen. Der Grund ist das, wodurch etwas andres davon verschiedenes gesezt wird; dies ist noch nicht die Definition des Grundes, sondern nur soviel, als ich durch die Analysin meines Begrifs zuerst habe finden können. Aus dieser einen Zergliederung läßt sich doch schon etwas schließen, nehmlich es läßt sich nicht denken, daß etwas keinen Grund haben sollte. Der Begriff des Grundes ist eine Relation nehmlich das Verhältniß von A zu B, hier muß es nun auch ein Correlatum geben das diesem Begriff correspondirt, dies ist die Folge, also von *ratio,* quo ponitur aliud, *rationatum* quod non ponitur nisi posito alio. Ich sehe also immer auf etwas andres wodurch es gesezt ist, und beym Grunde auf etwas andres das daraus folgt. Hiedurch ist der Begriff des Grundes noch nicht genau bestimmt, sondern ich sehe nur dadurch daß Grund und Folge sich begleiten. Die Erfahrung lehrt uns auch nicht Grund und Folge, sondern nur, daß wenn ich etwas thue ein andres drauf folgt, z. E. daß wenn ich mit einem Feuerstein an einen Stahl stoße ein Funken komt, da lehrt sie mich weiter nicht daß der Feuerstein die Ursache ist, sondern nur, daß es geschieht, und dadurch denke ich nur eine bestimmte Folge in der Zeit.

Der Grund ist das, worauf etwas *nothwendiger* Weise folgt, weil wir aber von der Nothwendigkeit noch nicht gehandelt haben, so können wir es auch ausdrüken: der Grund ist das, worauf nach einer allgemeinen Regel etwas folgt. Nun kommt aber noch der Scrupel, daß ich in dieser bisherigen Definition Grund und Folge nicht genau unterscheiden kan wenn ich mir z. E. in den

| El autor define a continuación: el fundamento es aquello por lo cual algo es. Esto parece primeramente haber sido dicho de modo muy adecuado, pero esta descripción no es, sin embargo, una definición, pues no debo explicar *idem per idem* o en círculo; es evidente que, incluso, repito la misma palabra, por lo que es *tautológico*. Aunque aquí no se repite la misma palabra, en tanto *cur* (por qué) significa tanto como «a causa de qué razón» y si delimito así la definición, significa: [47] el fundamento es aquello, por cuyo fundamento algo es. No se ha logrado encontrar ciertamente concepto alguno de fundamento, por lo que nosotros intentamos ahora buscarlo. El fundamento es aquello por lo cual es puesto algo otro distinto de él. Esto no es todavía una definición de fundamento, sino solo aquello que he podido encontrar en primer lugar a través del análisis de mi concepto. A partir de este análisis, puede ya concluirse algo, esto es, no se puede pensar que algo no tenga un fundamento. El concepto de fundamento es una relación, esto es, la relación de A con B. Aquí debe ofrecerse ahora también un correlato que corresponda a este concepto, y este es la consecuencia, es decir, de la *ratio, quo ponitur aliud, rationatum quod non ponitur nisi posito alio*[7]. Yo miro pues siempre a otra cosa a través de lo que está puesto, y en el fundamento a otra cosa que resulta de aquello. Por medio de esto, no queda aún establecido el concepto de fundamento, sino que a través de ello tan solo veo que el fundamento y la consecuencia se acompañan. La experiencia tampoco nos enseña nada sobre el fundamento y la consecuencia, sino tan solo que si hago algo, otra cosa se sigue de ello. Por ejemplo, que si yo golpeo un pedernal contra un acero salta una chispa, esto no me enseña más allá que el pedernal sea la causa sino tan solo que sucede, y a través de ello pienso solo en una determinada consecuencia en el tiempo. 401

El fundamento es aquello por lo cual algo sigue de modo *necesario*. Pero puesto que, sin embargo, de la necesidad no hemos tratado todavía, podríamos expresarlo de igual modo: el fundamento es aquello conforme a lo cual algo se sigue según una regla universal. Ahora surge sin embargo el escrúpulo de que no pueda distinguir en la definición precedente el fundamento de la consecuencia, por ejemplo, si me corto un dedo de modo que se produce una herida,

[7] «El fundamento por el que algo se pone, la consecuencia es lo que no se pone si no está puesta otra cosa.»

Finger schneide, so entsteht eine Wunde, welches ist nun hier der Grund, und welches die Folge? — Wenn ich die Folge sezze, wird dadurch wohl auch gesezt, es müße ein Grund seyn, aber *niemals der Grund bestimt,* wenn aber der Grund gesezt wird, so wird *die Folge genau bestimt* Ratio est id quo posito determinatur aliud z.
402 E. Wenn die Seele einfach ist; so ist ein künftig Leben, | der 1ste
[48] Saz ist das antecedens, Grund, der andre Consequens, Folge. Nun frägt sich: kan ich nicht auch aus der Folge schließen z. E. wenn ein künftig Leben ist, so ist die Seele einfach, oder wenn ich sage, wenn der Mensch den Kopf verliert, so ist er todt, der Mensch ist todt, aber deswegen kan ich nicht sagen: folglich hat der Mensch den Kopf verlohren. Durch den Grund wird die Folge determinate gesezt, die Folge sezt den Grund indeterminate.

Der Autor sagt, das was als Folge kan betrachtet werden heißt: *dependens,* quod in se continet rationata alterius z. E. der Mensch in Ansehung Gottes ist rationatum, es kan aber auch ein Mensch in Ansehung des andren dependens seyn, denn es sind z. E. in ihm einige Bestimmungen, wodurch er dependens ist von andern. *Independens* ist das, welches nichts enthält was ein rationatum alterius sey, das ist Gott allein. — Der Nexus Verknüpfung kan zwiefach seyn

1) zwischen Grund und Folge, z. E. ich bin eine Folge von meinen Eltern und sie der Grund

2) zwischen Dingen, z. E. so fern ich mit andern ein Mittglied der bürgerlichen Gesellschaft bin. — Enthält einer den Grund von gewißen Bestimmungen in seinem Zustand so ists das Verhältniß eines Grundes zur Folge. Es ist ein *Respectus* Beziehung zwischen A – B, dieser ist 2fach, 1) nexus, wenn dadurch, daß etwas gesezt wird, das andre auch gesezt wird. 2) oppositio, wenn etwas gesezt, das andre aufgehoben wird, die Zusammenstimmung Consensus, wenn sie sich nicht wiederstreiten, ist also ein negativer Nexus. Zu beyden gehört ein Grund, daher können wir uns rationem ponendi, sive rationem tollendi denken, und zu beyden können Gründe erfodert werden z. E. wen Bürger im Proceß sind, so sind sie im Wiederstreit, wo der Grund ist

cuál es aquí la causa y cuál la consecuencia. — Si es establecida por mí la consecuencia, establezco al mismo tiempo que debe existir un fundamento, pero *nunca lo determino*; mas cuando el fundamento es establecido, *la consecuencia resulta determinada de modo exacto: ratio est id quo posito determinatur aliud*[8]. Por ejemplo, si el alma es simple, habrá una vida futura. | La primera [48] frase es el *antecedens* 402
o fundamento, la otra *consequens,* consecuencia. Entonces nos preguntamos: ¿no puedo deducirlo de la consecuencia? Por ejemplo, si hay vida futura, entonces el alma es simple, o si digo, cuando el ser humano pierde la cabeza, está muerto, el ser humano está muerto, pero por este motivo no puedo decir: en consecuencia, el ser humano ha perdido la cabeza. A través del fundamento la consecuencia es establecida *determinate,* la consecuencia establece el fundamento *indeterminate.*

El autor dice que lo que puede ser tomado como consecuencia significa: *dependens, quod in se continet rationata alterius*[9], por ejemplo, el ser humano desde el punto de vista de Dios es *rationatum,* sin embargo, un ser humano puede ser también desde el punto de vista de otro *dependens,* pues se dan por ejemplo en él algunas determinaciones, por las cuales él es *dependens* de otro. *Independens* es aquello que no contiene nada que sea un *rationatum alterius,* lo que solo es cierto en el caso de Dios. — El *nexus* (conexión) puede ser de dos tipos:

1) entre fundamento y consecuencia, por ejemplo, yo soy una consecuencia de mis padres y ellos el fundamento

2) entre las cosas, por ejemplo, en tanto que soy con otros un miembro de la sociedad civil. — Uno de ellos contiene en su estado el fundamento de ciertas determinaciones, y así es la relación de un fundamento con su consecuencia. Si se da un *respectus* (relación) entre A – B, esto es de dos tipos: 1) *nexus,* si estableciendo una cosa otra se establece también. 2) *Oppositio,* si algo es establecido; lo otro se elimina; la concordancia, *consensus,* cuando no se contradicen, es, por tanto, un *nexus* negativo. Un fundamento pertenece a ambas, por lo que podemos representarnos *ratio ponendi, sive ratio tollendi*[10], y de ambos pueden ser exigidos fundamentos, por ejem-

[8] «Fundamento es aquello que, puesto, se determina otra cosa.»
[9] «Dependiente, lo que contiene en sí las consecuencias de otro.»
[10] «Fundamento para poner o fundamento para quitar.»

einem andern etwas auf zu heben. Aller Grund ist entweder *logisch* wodurch etwas gesezt oder aufgehoben wird nach dem Saz des Wiederspruchs, oder *Real* wodurch etwas gesezt oder aufgehoben wird ohne den Saz des Wiederspruchs, bey erstern ist der respectus *analytisch,* bey den andern *synthetisch* z. E. ich denke mir etwas zusammengeseztes, so ist hier eine Verknüpfung die analytisch kan erkant werden, also ist dieser nexus zwischen dem Körper und der Theilbahrkeit logisch. Die Verknüpfung des nexus ist die Beziehung des Grundes zur Folge z. E. der Körper enthält den Grund der Theilbahrkeit in sich. Der vorerwähnte Begriff enthält nun in sich den Grund vom Begrif der Theilbahrkeit, und das heißt ein logischer Grund der nach dem principio
403 identitatis kan einge|sehen [49] werden. Hievon giebts | sehr viele Beyspiele, weil nehmlich in der Philosophie man zuerst wißen muß was per analysin kan erkannt werden. — Ratio realis ist: quo posito ponitur aliud sed non secundum principium identitatis, dieses Verhältniß des Grundes zur Folge ist also: si ponitur aliquid realiter diversum, beym logischen Grunde aber, quo ponitur aliquid logice, sed non realiter diversum. z. E. wenn ich sage daß die Butter in der Sonne schmilzt, so setze ich zuerst den Sonnenstrahl, und auch zugleich dadurch, daß die Butter schmilzt. Dies kan ich nun durch keine Analysin einsehen. logice verschieden sind 2 Begriffe partialiter nicht totaliter Worauf eigentlich der Real Grund beruhe, weiß man nicht anzugeben |posito vno A ponitur neceßario aliud realiter diversum B.| Real Gründe giebts indeßen in der Physic sehr viele, wenn ich z. E. mich verkält habe so seze ich, daß ich einen Schnupfen bekomme, dies ist doch ein ganz verschiedener Begriff von Verkälten. Und doch scheints sich gar nicht denken zu laßen, daß darum daß etwas ist, auch etwas andres was gar nicht in dem Begriff des Dinges liegt, gesezt wird.

plo, si dos ciudadanos están inmersos en un proceso, se encuentran en conflicto, donde se niega la razón del otro. Todo fundamento es o *lógico,* de manera que algo es puesto o eliminado conforme al principio de contradicción, o *real,* de manera que algo es puesto o eliminado sin el principio de contradicción. En el primer caso, el *respectus* es *analítico,* en el segundo *sintético.* Por ejemplo, si pienso algo compuesto, se da así una conexión que puede ser conocida analíticamente, de modo que este *nexus* entre el cuerpo y la divisibilidad es lógico. La conexión del *nexus* es la relación del fundamento con la consecuencia; por ejemplo el cuerpo contiene el fundamento de la divisibilidad en sí. El ya mencionado concepto contiene ahora en sí el fundamento del concepto de la divisibilidad y esto significa un fundamento lógico que puede ser entendido conforme al *principium identitatis.* [49] De esto resultan | muchos ejem- 403
plos, esto es, porque, en concreto, en la filosofía se debe saber, en primer lugar, lo que puede ser conocido *per analysin.* — *Ratio realis* es: *quo posito ponitur aliud sed non secundum principium identitatis*[11], esta relación del fundamento con la consecuencia es, por tanto: *si ponitur aliquid realiter diversum*[12], pero, a propósito del fundamento lógico, *quo ponitur aliquid logice, sed non realiter diversum*[13]. Por ejemplo, si afirmo que la mantequilla se derrite al sol, pongo en primer lugar el rayo de sol y también al mismo tiempo, mediante ello, que la mantequilla se derrite. Esto no es algo que pueda comprender a través de un análisis. Desde un punto de vista lógico se distinguen dos conceptos *partialiter* no *totaliter.* ¿En qué descansa propiamente el fundamento real, es algo que se sepa señalar (*posito uno A ponitur necesario aliud realiter diversum B*[14])? Por otra parte, hay muchos fundamentos reales en la física; si, por ejemplo, me he enfriado, asumo así que he cogido un constipado, lo que es ya un concepto absolutamente diferente del enfriamiento. Y, sin embargo, parece no poder pensarse en absoluto que por el hecho de que algo exista, también se establece algo más, otra cosa, que no resida en modo alguno en el concepto de la cosa.

---

[11] «Fundamento real es lo que, puesto, se pone otra cosa, pero no según el principio de identidad.»

[12] «Si se pone algo realmente distinto.»

[13] «Por lo que se pone algo lógicamente, pero no realmente, distinto.»

[14] «Puesto un A se pone otro B realmente distinto.»

Logice opposita sunt quae sibi contradicunt. e. g. A et non A, gelehrt und ungelehrt, die mir per principium contradictionis gegeben sind. Schmerz und Vergnügen am Tode eines Freundes aber sind sich realiter opponirt, denn Schmerz wiederspricht nicht eigentlich ganz dem Vergnügen, sondern eines hebt nur hier die Folge des andern auf, denn der Schmerz kan anfangs über den Verlust des Freundes, und das Vergnügen über die erfolgte Erbschaft nachher entstanden seyn. Sezte ich beydes aus demselben Grunde, alsdenn ginge es nicht an, sondern wär ein Wiederspruch.

Realiter opponirt können also beyde zugleich seyn in einem und demselben Object, und es ist alsdenn ein nihil privativum ein nicht seyn, z. E. stille Bewegung ist realiter opponirt. Logisch opponirt aber können sie nicht zugleich seyn, sondern alsdenn wiedersprechen sie sich und es ist alsdenn nihil negativum wobey nichts gedacht werden kan z. E. ruhige Bewegung. Zwischen 2 logice oppositis giebts kein 3tes, denn es ist entweder nur Licht oder nicht Licht, zwischen 2 realiter oppositis aber giebts ein 3tes nehmlich Zero, denn z. E. zwischen der Bewegungskraft von Abend gegen Morgen, und Morgen gegen Abend kan auch noch ein 3tes nehmlich keine Bewegung statt finden. — Im Begriff des Real Grundes komt ein synthetischer nexus vor, im logischen nur ein analytischer, wie dies leztere möglich bedarf keiner Erläuterung [50] weil es vermöge dem Saz des Wiederspruchs möglich ist. Die Möglich-
404 keit | der Verknüpfung zwischen einem Real Grunde und seiner Folge macht aber große Schwierigkeit sich zu denken. Er ist synthetisch, denn ich gehe über den Begriff hinaus, daher frägt sich: hab ich ihn also nicht aus der Erfahrung? Das was den Realgrund zu einer Folge enthält, heißt Ursache, daher frag ich, ob ich die Ursache nicht aus der Erfahrung habe? Viele die dem Kopfbrechen entgehen wollten, haben dies auch behauptet, dies geht aber nicht an, denn der Begriff der Nothwendigkeit ist drinn enthalten, und diese kan niemand aus der Erfahrung einsehen. Zu dieser Verknüpfung a priori giebt uns schon die logische Regel Anlaß: wenn das Antecedens gesezt wird, muß auch das Consequenz gedacht werden. Nur die Categorie der Causalitaet giebt zwar an die Hand, Grund und Folge zu verknüpfen, aber den Respectus eines Real Grundes zur Folge giebt sie nicht an. Wir müßen daher eine

Logice opposita sunt quae sibi contradicunt[15]. e. g. A y no A, sabio e indocto, que me son dados *per principium contradictionis.* Pero el dolor y los placeres ante la muerte de un amigo se oponen *realiter,* dado que el sufrimiento no contradice en realidad totalmente al placer, sino que uno solo suprime aquí la consecuencia del otro, pues el dolor puede haber surgido al principio a causa de la pérdida de un amigo, y el placer, a causa del legado recibido con posterioridad. Si estableciera ambos sobre el mismo fundamento, eso no sería hacedero, pues constituiría una contradicción.

Realiter podrían, por tanto, ser ambos opuestos simultáneamente, en uno y el mismo objeto y es, por tanto, *un nihil privativum,* un no ser; por ejemplo, un movimiento quieto se opone *realiter.* Pero no podrían ser lógicamente opuestos al mismo tiempo, mejor dicho, entonces se contradicen y es, por tanto, *nihil negativum,* lo cual no puede ser pensado, por ejemplo un movimiento quieto. Entre dos *logice opposita* no se da un tercero, pues o hay luz o no la hay; entre dos *realiter opposita* sí se da en cambio un tercero, a saber, el cero, dado que, por ejemplo, entre la fuerza motriz de la noche frente a la mañana y la mañana frente a la noche, puede todavía tener lugar un tercero, a saber, la ausencia de movimiento. — En el concepto de fundamento real existe un *nexus* sintético, en el lógico, tan solo uno analítico; cómo esto último es posible no requiere explicación alguna [50] porque es posible en virtud del principio de contradicción. La posibilidad | de la conexión entre un fundamento real y sus conse- 404
cuencias resulta, sin embargo, más difícil de pensar. Es sintético, dado que voy más allá del concepto, por lo que se pregunta: ¿no lo tengo, pues, a partir de la experiencia? Aquello que contiene el fundamento real de una consecuencia se llama causa, por lo que me pregunto si no tengo la causa a partir de la experiencia. Muchos, queriendo sortear el quebradero de cabeza, han afirmado esto también, lo que sin embargo no procede, pues el concepto de necesidad está contenido dentro de él, y este no puede comprenderlo nadie a partir de la experiencia. A esta conexión *a priori* nos da ya motivo la regla lógica: si se establece el antecedente, la consecuencia ha de ser también pensada. Si bien la categoría de causalidad nos permite conectar el fundamento y la consecuencia, no nos ofrece, sin embargo, el *respectus* de un fundamento real con respecto a una consecuencia.

---

[15] «Opuestos lógicos son los que se contradicen entre sí.»

Deduction |Eine Ableitung aus den Quellen| damit vornehmen und fragen: wie sind wir dazu gekommen? wenn wir nicht in lauter Schwierigkeiten dadurch gerathen wollen. Hume hat daher eine ganze sceptische Philosophie auf die Frage gegründet: wie komt ihr zu dem Begriff der Ursache? Ursach ist das, was den real Grund enthält warum etwas ist, und ist völlig einerley mit dem Real Grunde, z. E. der Wind ist die Ursach von der Bewegung des Schiffs, wie kommt das nun, daß wenn ihr den Wind sezt, auch zugleich etwas ganz verschiedenes nehmlich die Bewegung des Schiffs folgt, was hat der Wind für eine Verknüpfung mit der Bewegung? Seinem Vorgeben nach, wären also alle Begriffe der Ursache und Folge aus der Erfahrung, und die *Nothwendigkeit* sagt er, sey blos was eingebildetes und eine lange Gewohnheit, er sah also keinen andren Weg, weil er aus der Vernunft das Verhältniß nicht herausbringen konnte, als den Begriff des Real Grundes als einen empirischen Begriff anzunehmen. Seine Bedeutung kan sich aber nur darauf gründen, daß er aus der Erfahrung, oder die Erfahrung aus ihm genommen ist. Oben aber haben wir schon bewiesen, daß der Begriff nicht aus der Erfahrung sondern die Erfahrung aus dem Begriff ent|steht. [51]

Wir wollen hiebey gleich die Möglichkeit der synthetischen Erkentniße a priori durchgehen. Alle unsre Erkentniß besteht aus Urtheilen und diese müßen ein Object haben, die bloße Anschauung ist keine Erkentniß. Wenn ich sage, daß irgend einem Dinge dieses oder jenes zukomme, so erkenne ich es, es bezieht sich also aufs Object, und denn ist es gleich ein Urtheil, dieses aber bestehet aus Begriffen. In Ansehung der Begriffe nun die wir von den Sinnen
405 nehmen ist es | willkührlich, welche Form zu urtheilen wir brauchen wollen z. E. die Vorstellung vom Körper kan ich mir, als einen oder als Viele, oder als alle Körper, machen. Ich kan sagen dies Ding ist ein Körper auch sagen es ist nicht ein Körper, der Körper ist ausgedehnt, auch, das Ausgedehnte ist ein Körper. Wenn nun aber meine sinnlichen Vorstellungen auf ein Object sollen bezogen werden, und meine Urtheile über einen Gegenstand der Sinne, sich aufs Object beziehen sollen, so kan die Form der Urtheile nicht mehr indifferent seyn. Denn alle unsre Vorstellungen sind in Ansehung eines Objects blos als Praedicate zu möglichen Urtheilen anzusehen, welches blos wie ein Etwas überhaupt angesehen wird, und das in allen Urtheilen, die von diesem Etwas zu fällen

Deberíamos, por tanto, llevar a cabo una *deduction,* una derivación a partir de las fuentes, y preguntar: ¿cómo hemos llegado hasta aquí? Si no queremos vernos envueltos en graves dificultades por ello. De ahí que Hume haya fundamentado una completa filosofía escéptica a partir de la pregunta: ¿cómo llegáis al concepto de causa? La causa es aquello que contiene el fundamento real de por qué algo es, y es absolutamente del mismo tipo que el fundamento real; por ejemplo, el viento es la causa del movimiento del barco: ¿cómo se explica entonces que cuando tomáis en consideración el viento se sigue del mismo modo algo completamente distinto, a saber, el movimiento del barco; ¿qué clase de conexión tiene el viento con el movimiento? Según su aserto, todos los conceptos de causa y consecuencia procederían de la experiencia y en cuanto a la *necesidad,* dice él, es algo meramente ficticio y una larga costumbre; no vio, por tanto, ningún otro camino, ya que no pudo extraer la relación a partir de la razón, tuvo que asumir el concepto de fundamento real como un concepto empírico. Mas su significado solo puede fundarse a partir de la experiencia o de aquello que es tomado de la experiencia. Pero ya arriba hemos probado que el concepto no surge de la experiencia, sino que la experiencia surge del concepto. [51]

A este respecto queremos a continuación escrutar la posibilidad de los conocimientos sintéticos a priori. Todo nuestro conocimiento consiste en juicios y estos deberían tener un objeto, la mera intuición no es conocimiento alguno. Si digo que a cualquier cosa le corresponde esto o aquello, entonces la conozco, se refiere, por tanto, al objeto, por lo que es parecido a un juicio, solo que este consiste en conceptos. Pues bien, en relación con los conceptos que tomamos de los sentidos es | arbitraria la forma que empleemos para juzgar; por 405
ejemplo, la representación del cuerpo me la puedo hacer como uno o como muchos, o como todos los cuerpos. Puedo decir: esta cosa es un cuerpo; también puedo decir: no es un cuerpo, el cuerpo es extenso; también: lo extenso es un cuerpo. Pero si mis representaciones sensibles han de ser referidas a un objeto, y si mis juicios sobre un objeto de los sentidos han de referirse al objeto, la forma del juicio no puede seguir siendo indiferente. Pues todas nuestras representaciones son, en lo que hace al objeto, meros predicados de juicios posibles, el cual [el objeto] es considerado como un mero algo general y que ha de ser determinado en todos los juicios que se establezcan con respecto a este algo. En relación con el objeto, debe

sind, bestimmt werden muß. In Ansehung des Objects muß auch
bestimmt seyn, nach welcher Form ich dabey urtheilen soll z. E.
die Vorstellung vom Körper enthält mancherley, aber nur durch
die Praedicate wird er bestimmt, eine Mauer die einen leeren Raum
einschließt, muß ich mir bey einem maßiven Hause denken etc.
Die Vorstellungen werden als Praedicate auf etwas überhaupt be-
zogen, und bestimmt in Ansehung des Objects seyn, auf welche
Weise diese Vorstellungen von ihm können praedicirt werden. Ich
kan hier aber nicht das Subject auch als Praedicat betrachten, son-
dern nur allein als ein Subject.

Erfahrung ist die Beziehung empirischer Vorstellungen der
Sinne aufs Object. Erkentniß ist ein Begriff vom Object durch
gegebne Vorstellungen. Zu allen Erfahrungen gehört auch noch
eine Beziehung dieser Vorstellungen der Sinne aufs Object, und um
meine Vorstellungen aufs Object zu beziehen, so muß die Form
des Urtheils bestimmt seyn. Diejenige Begriffe, welche die Bestim-
mung eines Objects überhaupt in einer andren [52] Form, enthal-
ten, heißen reine Verstandes Begriffe, und diese machen zuerst die
Erfahrung möglich, denn durch diese werden unsre sinnliche
Vorstellungen auf Objecte bezogen, dies macht, daß unsre Vorstel-
lungen Erkentniße von Objecten sind. Erfahrung ist also eigent-
lich eine empirische objective Vorstellung, und wird nur durch
solche Begriffe möglich, denn kein einziger Gegenstand kan seyn
der nicht unter einer von den Categorien stehe z. E. den Körper
muß ich mir als Vielheit vorstellen, weil er aus mehrern Theilen
zusammengesezt ist, man könte aber diesen Begriff bejahend oder
verneinend brauchen. Will ich mir aber ein Object bezeichnen, so
muß die Form bestimmt seyn. Unsre Erfahrung ist ein ganz neues
Product unsrer ErkentnißKraft aus sinnlichen Empfindungen,
406 und Vorstellungen derjenigen Regeln nach | welchen ein Object in
Ansehung seiner Praedicate bestimmt ist. Das Verhältniß der Ur-
sach und Folge ist also eine Vernunft Erkentniß, durch die Er-
fahrung möglich ist. Ohne Verknüpfung zwischen dem was ge-
schieht, und dem Verhältniß der Folge kan keine Erfahrung seyn,
und beydes muß determinirt seyn, dies ist allein das wodurch uns-
re Erscheinungen auf ein Object bezogen werden können.

Unsre reine Verstandes Begriffe enthalten blos die Form der
Urtheile, wenn wir sie wollen allgemein gültig machen, in so fern
die Vorstellung durch eine oder andre Form der Urtheile be-

ser también determinado a tenor de qué forma debo juzgar en esto; por ejemplo, la representación del cuerpo contiene diversas cosas, pero solo resulta determinado por medio de los predicados, debo representarme un muro rodeando un espacio vacío a propósito de una vivienda sólida, etc. Las representaciones son referidas en calidad de predicados a algo en general, siendo determinadas en referencia a un objeto, de modo que estas representaciones puedan ser predicadas de él. No obstante, no puedo considerar aquí al sujeto también como predicado, sino tan solo como un sujeto.

Experiencia es la referencia de las representaciones empíricas del sentido al objeto. Conocimiento es un concepto del objeto a través de representaciones dadas. A todas las experiencias pertenece todavía una referencia de estas representaciones de los sentidos al objeto, y para referir mis representaciones al objeto debe ser determinada la forma del juicio. Aquellos conceptos que contienen la determinación de un objeto en general en otra [52] forma se llaman conceptos puros del entendimiento, y estos hacen posible en primer lugar la experiencia, pues a través de estas son referidas nuestras representaciones sensibles a los objetos; esto hace que nuestras representaciones sean conocimientos de los objetos. Experiencia es, por tanto, propiamente una representación empírica objetiva y solo a través de tales conceptos deviene posible, pues no puede haber ningún objeto que no caiga bajo una de las categorías; por ejemplo, debo representarme el cuerpo como pluralidad porque es compuesto de varias partes, si bien podemos emplear estos conceptos afirmativa o negativamente. Mas si quiero describir un objeto, debe ser determinada la forma. Nuestra experiencia es un producto absolutamente nuevo de nuestra facultad de conocer a partir de las sensaciones sensibles, y de las representaciones de aquellas reglas | según las cuales un ob- 406
jeto es determinado respecto a sus predicados. La relación de la causa y la consecuencia es, por tanto, un conocimiento de la razón a través del cual la experiencia es posible. Sin conexión entre lo que sucede y el correlato de la consecuencia no puede haber experiencia alguna y ambos deben ser determinados, siendo esto lo único por lo que nuestros fenómenos pueden ser referidos a un objeto.

Nuestros conceptos puros del entendimiento contienen meramente la forma de los juicios, si queremos hacerlas válidas universalmente en la medida en que la representación venga determinada a través de una forma u otra del juicio; por ejemplo, puedo repre-

stimmt ist z. E. ich kan mir Bewegung mit Ruhe in der Folge denken, sage ich aber nun: die Bewegung folgt auf die Ruhe, so ist es im Object bestimmt, und muß auch vor jedermann gültig seyn. Ich muß mir also bey der Erfahrung Begriffe von Objecten machen, nach welchen die Verbindung sinnlicher Vorstellungen nach einer allgemeinen Regel gilt, und dies sind reine Verstandes Begriffe, d. h. wenn im vorigen ein Grund ist nach welchem z. E. die Bewegung gilt, so ist das nun der Real Grund, nehmlich die Verbindung zweyer Erscheinungen nach allgemeinen Regeln. Urtheile ich aber nur in so weit als es vom Subject des Körpers gelten kan, so gilt dies Urtheil nur vor mir und ist nicht allgemein, denn der andre [53] kan in Ansehung des Subjects wieder anders urtheilen. Meine Vorstellung vom Object aber muß allgemein gültig seyn. Damit nun alle meine empirische Vorstellungen allgemein verknüpft werden, so muß ein Princip der allgemeinen Gültigkeit dieser Vorstellungen da seyn, denn sonst gilt keine Erfahrung. Daher sind die sinnliche Vorstellungen so fern sie Erkentniße vom Object sind, Erfahrung. Die Begriffe vom Object aber, so fern sie empirischen Vorstellungen correspondiren, sind nur reine Verstandes Begriffe. Die Form der Urtheile zeigt also nur an, wie fern allgemein gültig die sinnlichen Vorstellungen in ein Bewußtseyn können gebracht werden. — Der Verstand allein denkt sich das Object, und dies kan niemals, als nur als Bestimmungen, Praedicate deßelben gegeben werden.

Der Autor redt jezt vom Möglichen, welches aber eigentlich erst bey der Abhandlung vom Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen vorkommen soll. — Es kan etwas als *innerlich* oder auch als *äußerlich* möglich betrachtet werden, ersteres wird bisweilen *absolut,* anderes *hypothetisch* möglich genannt. Diese Benennung führt aber eine Zweydeutigkeit bey sich, denn durch hypothetisch wird immer eine Bedingung gedacht unter der es möglich ist, alle Bedingung aber schränkt ein, hier soll aber durch Hypothe-
407 tisch gedacht | werden, was in allerley Verknüpfung möglich ist, — Man sagt sonst oft, „dies ist zwar in *Thesi* aber nicht in *Hypothesi* möglich", d. h. es ist zwar im allgemeinen, aber nicht in einem besondren einzelnen Fall möglich, so würde man es also auch beßer ausdrüken wenn mans so erklärte: was nicht blos möglich ist in Thesi sondern auch in Hypothesi. Die bedingte Hypothesis ist eine restringirte hier aber muß eine ausgedehnte Möglichkeit

sentarme el movimiento y el reposo en una sucesión, pero entonces digo: el movimiento sigue al reposo, de modo que es determinado en el objeto y debe también ser válido ante cualquiera. Debo hacerme al hilo de la experiencia conceptos de objetos, conforme a los cuales la unión vale de acuerdo con una regla general y esto son los conceptos puros del entendimiento, esto es, cuando en lo precedente existe un fundamento a partir del cual, por ejemplo, el movimiento vale, eso constituye precisamente el fundamento real, en concreto, el enlace de dos fenómenos conforme a reglas generales. Pero si yo juzgo solo en la medida en que puede valer del sujeto del cuerpo, así vale este juicio solo ante mí y no es universal, pues el otro [53] puede respecto del sujeto juzgar otra cosa contraria. Pero mi representación del objeto debe ser válida universalmente. Así, para que todas mis representaciones empíricas estén enlazadas, debe darse un principio de validez general de estas representaciones, pues de lo contrario no tendría validez experiencia alguna. Por eso las representaciones sensibles, en la medida en que son conocimientos de objetos, son experiencia. Pero los conceptos del objeto, en tanto se correspondan a representaciones empíricas, son tan solo conceptos puros del entendimiento. La forma de los juicios solo indica, por tanto, con qué grado de validez universal las representaciones sensibles pueden ser llevadas a una conciencia. — El entendimiento por sí solo piensa el objeto y este nunca puede ser dado, salvo como determinaciones o predicados suyos.

El autor habla ahora de lo posible, lo cual propiamente solo debe figurar en el tratamiento de lo posible, lo real efectivo y lo necesario. — Algo puede ser considerado como posible *internamente* o *externamente;* el primero es llamado en ocasiones posible *absoluto,* el segundo posible *hipotético.* Pero esta denominación contiene una ambigüedad, pues mediante la expresión «hipotético», se piensa siempre una condición bajo la cual es posible, pero toda condición limita. Pero en este caso, por hipotético debe | pen- 407
sarse aquello que es posible en toda conexión. Por lo demás, se dice a menudo: «esto es ciertamente posible *in thesi,* pero no *in hypothesi*», esto es, si bien es posible en general, no lo es en un caso particular concreto, de modo que sería mejor explicado si se aclarara así: aquello que no es meramente posible *in thesi,* sino también *in hypothesi.* La hipótesis condicionada viene aquí restringida, si bien debe ser una posibilidad ampliada. La posibilidad interna es

seyn. Die innere Möglichkeit ist die kleinste Voraussezzung von einem Dinge, die absolute Möglichkeit aber ist die größte unter allen, nehmlich wenn etwas in aller Absicht möglich ist. Hypothetisch kan auch etwas möglich seyn, nehmlich wenn es unter gewißen Bedingungen möglich ist, denn ist es restrictio erstres war extensio. Was an sich selbst unmöglich ist, ist auch unter keiner Bedingung möglich, denn was an sich selbst nichts ist kan nicht in irgend einer Verbin|dung [54] etwas seyn, und, was wieder an sich selbst möglich ist, ist doch nicht unter allen Bedingungen möglich. Innerliche Unmöglichkeit erkennen wir blos nach dem Saz des Wiederspruchs, ob aber die Sache an sich selbst möglich sey, wenn sie auch keinen Wiederspruch enthält, können wir doch deswegen nicht einsehen. Was man schon einmahl absolut unmöglich nennt kan man auch nicht hypothetisch möglich nennen, denn es ist immer nichts. z. B. wenn ich sagen wollte, ein untheilbahrer Körper. Der Autor sagt, man kan das nicht einmahl hypothetisch unmöglich nennen, denn was nichts ist, kan in keinem Verhältniße betrachtet werden.

Der Autor redt jezt von den Connexis. Connexa sind Dinge, die in einem Respect gegen einander stehen, als Grund und Folge. z. E. die Mauersteine in einem Gebäude sind Connexa. Dinge die nicht können in nexu betrachtet werden nennt der Autor irrationale, dies heißt aber eigentlich unvernünftig, und es sollte doch ungegründet heißen, ungegründt nennt man, was keinen Grund hat aber einen bedarf.

Wir kommen jezt zu dem Saz des principii Rationis sufficientis. Der Autor sagt: nihil sine ratione. Wenn das wahr ist, so sind alle Dinge lauter Folgen, der Saz kan aber unmöglich statt finden, Folge ist: quod non ponitur nisi posito alio, es wird daher nicht anders gesezt, *als* wenn wieder etwas andres gesezt wird, daher müßte nun der Grund außerhalb aller Dinge liegen, was aber außerhalb aller Dinge liegt, das ist nichts, folglich wäre es ein Wiederspruch. Alle Dinge wären also denn dependent. Die Vniversalitaet des principii rationis fällt dahero weg, und es kan nur

el presupuesto mínimo de una cosa, mientras que la posibilidad absoluta es la mayor de todas, esto es, si algo es posible bajo cualquier perspectiva. Algo también puede ser posible hipotéticamente, esto es, si es posible bajo ciertas condiciones; así pues es *restrictio,* lo que primero fue *extensio.* Lo que en sí mismo es imposible, tampoco es posible bajo ninguna condición, pues lo que en sí mismo no es nada, no puede ser algo en ninguna unión [54] , y, en cambio, lo que es en sí mismo posible no es sin embargo posible bajo todas las condiciones. Conocemos la imposibilidad interna meramente según el principio de contradicción, pero el que la cosa sea en sí misma posible, si es que no contiene también, al mismo tiempo, contradicción alguna, es algo que no podemos comprender precisamente a causa de ello. Lo que se ha venido a denominar absolutamente imposible, no puede llamarse al mismo tiempo hipotéticamente posible, dado que siempre equivale a nada, por ejemplo, si quiero referirme a un cuerpo indivisible. El autor dice que ni siquiera se puede llamar hipotéticamene posible, pues lo que no es no puede ser considerado en ninguna relación.

El autor habla ahora acerca de la *connexio. Connexa* son cosas que en algún aspecto se contraponen, como el fundamento y la consecuencia, por ejemplo, las piedras en un edificio son *connexa.* A las cosas que no pueden ser consideradas *in nexu* el autor las denomina *irrationale,* pero esto no significa propiamente irracional y se debería llamar infundado; se denomina infundado a lo que no tiene fundamento pero necesita uno.

Vamos ahora a la proposición del *principium rationis sufficientis.* El autor dice: *nihil sine ratione*[16]. Si esto es cierto, todas las cosas vendrían a ser meras consecuencias, el principio puede, sin embargo, devenir imposible, dado que la consecuencia es: *quod non ponitur nisi posito alio*[17], así no se pone ninguna otra cosa, salvo cuando se pone alguna otra, y es por ello que el fundamento debería residir fuera de todas las cosas, pero lo que está fuera de todas las cosas, nada es, lo que consecuentemente vendría a ser una contradicción. Todas las cosas vendrían a ser, por este motivo, dependientes. La universalidad del *principium rationis* desparece por ello, y solo puede hacerse valer como *restrictio,* esto es: todo

[16] «Nada es sin razón (o fundamento).»

[17] «Lo que no se pone si no está puesta otra cosa.»

restrictio gelten, d. h. alles Zufällige hat einen Grund. Zufällig ist
408 das, deßen Gegentheil möglich ist, woran | erkent man es aber? denn bloß daß sich das Gegentheil nicht wiederspricht ist nicht hinreichend. Alles zufällige hat seinen Grund heißt aber soviel, als alles rationatum hat seinen Grund, und wir halten es für zufällig, weil wir es wie ein Rationatum ansehen. Es ist also nur ein identischer Saz, und heißt soviel, als: alles was einen Grund hat, hat einen Grund. Das Principium rationis wird also so ausgedrukt werden: alles was geschieht hat seinen Grund. [55] Es geht demnach nicht auf Begriffe von Dingen überhaupt sondern auf Vorstellungen der Sinne in so fern sie sollen eine Erfahrung abgeben. Dies Principium rationis oder zureichenden Grundes zu beweisen haben alle Philosophen nicht vermocht, dieser Begriff hat an der Vernunft einen sehr großen Anhang, *weil es auch das Principium* des eigenen Gebrauchs der Vernunft ist, den Saz nun objectiv zu beweisen, war kein Philosoph im Stande. Aus dem bloßen Begriff von Etwas läßt sich der Saz gar nicht beweisen, denn dadurch daß etwas sey kan die Vernunft gar nicht einsehen, daß noch etwas andres sey, es ist also offenbahr gar kein analytischer Saz, sondern ein synthetischer, denn er ist niemahlen aus bloßen Begriffen einzusehen, a priori ist er also möglich durch das Verhältniß dieser Begriffe zu einer möglichen Erfahrung, denn die Erfahrung ist selbst eine synthetische Erkentniß, und eine synthesis ist nothwendig weil unter der allein Erfahrung möglich ist. Alles was nun geschieht ist ein Erfahrungs Saz, und drükt mehr wie die sinnliche Empfindung aus, es ist eine Wahrnehmung der Sinne in so fern sie vom Object gelten nach einer allgemeinen Regel, und was die Folge nach dieser allgemeinen Regel bestimt ist der Grund, dieser bestimmt also immer was Consequens und Antecedens sey. Der Saz des zureichenden Grundes ist eigentlich ein Grundsaz worauf die Möglichkeit unsrer Erfahrung beruhet, und zwar in Absicht der Folge in der Zeit bestimmt ist, dabey ist aber noch etwas nöthig was es nach allgemeinen Regeln für jedermann gültig mache. Der Grund ist also etwas das gesezt wird, und worauf bestimmt etwas folgt, die Folge sezt etwas unbestimmt voraus. Ersteres ist also die Bedingung aus den sinnlichen Wahrnehmungen Erfahrung zu machen.

lo contingente posee un fundamento. Lo contingente es aquello cuyo contrario es posible, pero ¿en qué | se reconoce?, pues el que 408 lo contrario no es contradictorio no es suficiente. El que todo lo contingente tenga su fundamento equivale a que todo *rationatum* tenga su fundamento, y lo tomamos por contingente porque lo comprendemos como un *rationatum*. Es, por tanto, solo un principio de identidad, lo que significa tanto como decir: todo lo que tiene un fundamento, tiene un fundamento. El *principium rationis* vendrá, por tanto, expresado de la siguiente forma: todo lo que sucede tiene su fundamento. [55] Por lo tanto no se dirige a los conceptos de las cosas en general, sino a las representaciones de los sentidos en la medida en que deben proporcionar una experiencia. Ningún filósofo ha sido capaz de demostrar este *principium rationis* o principio de razón suficiente; este concepto tiene un gran parentesco con la razón, dado que constituye simultáneamente el *principium* del propio uso de la razón, pues bien, ningún filósofo fue capaz de demostrar el principio objetivamente. El principio no se deja en absoluto probar a partir del mero concepto, pues a causa de que algo exista, la razón no puede comprender que exista algo distinto, por tanto evidentemente no es un principio analítico sino sintético, pues no es comprendido nunca a partir de meros conceptos; es, por tanto, posible *a priori* a través de la relación de estos conceptos con una experiencia posible, pues la experiencia es ella misma un conocimiento sintético, y una síntesis es necesaria porque solo por medio de ella es posible la experiencia. Todo lo que sucede constituye, pues, un principio de experiencia, y expresa más que la sensación sensorial; constituye una percepción de los sentidos, en tanto pueda valer con relación al objeto de acuerdo con una regla universal y lo que la consecuencia determina a tenor de esta regla general es el fundamento; este determina siempre lo que hayan de ser el *consequens* y el *antecedens*. El principio de razón suficiente es propiamente un principio en el cual descansa la posibilidad de nuestra experiencia, Y aunque viene determinado en el tiempo a la vista de la consecuencia, sin embargo, aún se requiere algo más para que resulte válido para todos según reglas generales. El fundamento es, por tanto, algo que es establecido, lo cual determina a algo que sigue, la consecuencia presupone algo indeterminado. Lo primero es, por tanto, la condición a partir de la cual las percepciones sensibles constituyen la experiencia.

Jede Erfahrung zu machen gehört, die Vorstellungen unter solche Begriffe zu bringen, die mir bestimmen nach welcher Form ich urtheilen soll, es muß mir das Antecedens und Consequens bestimmen z. E. wenn ich den Sonnenschein betrachte, so muß ich ihn als Grund und die Wärme der Erde als Folge ansehen, die Arten zu bestimmen wie die Erscheinungen der Sinne
409 unter Begriffe zu bringen daß sie allgemein gültig | sind, das sind reine Verstandes Begriffe, folglich muß ich die Erscheinung erst unter diese bringen, [56] wenn ich Erfahrung machen will, also ist diese nicht anders als durch gewiße Erkentniße a priori, die die Form zu urtheilen bestimmen, möglich. Synthetische Sätze sagen nichts anders als die Verknüpfung der Vorstellungen, so fern sie a priori verknüpft sind, und bestimmen die Regel nach welcher aus Erscheinungen Erfahrung werden kan, sie haben keine andre Bedeutung als blos auf die Möglichkeit der Erfahrung, denn alle unsre synthetische Erkentniß a priori ist unbegreiflich wenn wir sie vor sich nehmen, denn sie haben keine andre Bedeutung als alle Gegenstände der Erfahrung, und so fern sie ein entstehen enthalten, enthalten sie das Verhältniß des Grundes und der Folge. Alle Erfahrung ist eine Synthesis und enthält objectiv gültige Begriffe, das Principium der Nothwendigkeit dieser Verknüpfung ist eine Erkentniß a priori, daher sind diese wohl möglich in so fern sie nur selbst die Möglichkeit der Erfahrung enthalten.

Der Autor redt jezt vom zureichenden und unzureichenden Grunde. Ersterer ist der Grund der alles enthält was in der Folge angetroffen wird, lezterer, der Grund der nur einiges enthält was in der Folge angetroffen wird, obgleich aus diesem nicht immer die ganze Folge entspringt, so enthält er doch immer einen Grund.

Der Autor kehrt nun den ersten Saz „nichts ist ohne Grund" um, und sagt, nichts ist ohne Folge. Der erste Saz hieß: es muß etwas seyn dadurch es ist; dieser: wenn etwas ist, so muß auch etwas seyn das darauf folgt, dieser Saz ist aber so ungereimt als der erste, a priori sind alle Dinge verknüpft als mit ihren Gründen, und a posteriori als mit ihren Folgen, dieser Saz soll aber nun nicht physisch sondern metaphysisch aus bloßen Begriffen dargethan werden, und da seh ich es gar nicht ein, denn sezte ich es, so sezte ich zugleich das Unendliche, der Saz kan weder a priori noch als ein principium der Erfahrung statt finden.

Para elaborar cada experiencia es necesario traer las representaciones bajo aquellos conceptos que determinan para mí con arreglo a qué forma debo juzgar; debe determinarme el *antecedens* y el *consequens,* por ejemplo, si considero la luz del sol, debo concebirla como fundamento y al calor de la tierra como consecuencia. Los modos de determinar cómo los fenómenos de los sentidos han de colocarse bajo conceptos que tengan validez general, | que son los 409
conceptos puros del entendimiento; en consecuencia, he de colocar el fenómeno en primer lugar, bajo estos, [56] si quiero construir la experiencia, por tanto, esta no es posible sino bajo ciertos conocimientos *a priori* que determinan la forma de juzgar. Proposiciones sintéticas no nos informan de otra cosa que de la conexión de las representaciones, en la medida en que están ligadas *a priori* y determinan la regla según la cual los fenómenos devienen experiencia; ellas no tienen otro significado que el de la mera posibilidad de la experiencia, pues todo nuestro conocimiento sintético *a priori* es inconcebible si lo tomamos en consideración de antemano, dado que ellos no tienen ningún otro significado en sí mismos que (el constituido por) todos los objetos de experiencia y en tanto contienen un origen incorpora la relación del fundamento y la consecuencia. Toda experiencia es una síntesis y contiene conceptos válidos objetivamente, el *principium* de la necesidad de esta conexión es un conocimiento *a priori*. Y por ello estos son perfectamente posibles en tanto solo ellos, en sí mismos, contienen la posibilidad de la experiencia.

El autor trata ahora del principio de razón suficiente y no suficiente. El primero es el fundamento que contiene todo aquello que se halla en la consecuencia; el último, el fundamento que solo contiene algo de lo que se halla en la consecuencia; y aunque de este [último] no siempre surge la consecuencia completa, sí contiene, sin embargo, siempre un fundamento.

El autor vuelve ahora al primer principio «nada es sin fundamento» y dice nada es sin consecuencia. El primer principio quiso decir: debe existir algo por lo que es; esto es: si algo existe, debe existir igualmente algo que se sigue de ello. Este principio, sin embargo, es tan absurdo como el primero, *a priori* todas las cosas están conectadas con sus fundamentos como lo están *a posteriori* con sus consecuencias, pero este principio debe ahora ser clarificado, no físicamente, sino metafísicamente, a través de meros conceptos, y esto no lo comprendo en absoluto, pues en la medida en que lo es-

Der Grund wird eingetheilt,

In den mittelbahren, welcher der Grund des Grundes von einer Sache ist, z. B. A ist der Grund von B, und dieser der Grund von C so ist A der Grund eines Grundes und heißt der mittel|bahre [57] Grund.

Und den unmittelbahren, der gar keinen ZwischenGrund hat. Daher können wir uns eine Reihe subordinirter Gründe denken, und können darin progreßiv von den Gründen auf die Folgen, und regreßiv von den Folgen auf die Gründe, gehen.

410 | Es kan auch etwas der oberste Grund, ratio prima, secundum quid heißen z. E. der erste Mensch war der erste Grund in der Reihe der Menschen, nehmlich durch Gott, er war also nicht simpliciter talis, oder Independens welches keine Folge von andren enthält, unter allen Dingen überhaupt betrachtet war er nicht Grund, ohne zugleich eine Folge zu seyn.

Gründe sind sich coordinirt: rationes plures et immediatae ejusdem rationati sunt coordinatae z. E. Mann und Frau.

Vom Dinge überhaupt

Hier betrachten wir ein Object generaliter, und bekümmern uns weiter nicht obs möglich oder unmöglich sey, welches auch gar nicht nöthig ist, denn hat man 2 entgegen gesezte Begriffe, so muß doch noch etwas drüber seyn, was keins von beyden ist, nehmlich Etwas. Ens est; aliquid in sensu logico. Der Saz daß von 2 praedicatis contradictorie oppositis dem Object eins zu komme, heißt: principium exclusi medii inter duas contradictiones, und das heißt determiniren, denn verschiedene Objecte sind durch die Begriffe die wir von ihnen haben, ganz undeterminirt, z. E. der Begriff des Menschen ist ganz undeterminirt, er kan gelehrt seyn, auch nicht, er kan Mann oder Frau seyn etc. sage ich nun eins von beyden muß ihm doch zukommen, und sez ich eins, so ist es determinirt, undeterminirt heißt etwas nur respective auf das was wir von ihm

tablezco, postulo simultáneamente lo infinito; el enunciado no puede darse ni *a priori* ni como un *principium* de la experiencia.

El fundamento se divide:

En mediato, el cual es el fundamento del fundamento de una cosa, por ejemplo, A es el fundamento de B, y este el fundamento de C, de modo que A es el fundamento de un fundamento y se llama el fundamento [57] mediato.

Y en inmediato, que no tiene en absoluto fundamento intermedio. Por ello podemos pensar una serie de fundamentos subordinados y podemos en ella ir progresivamente de los fundamentos a las consecuencias y, regresivamente, de las consecuencias a los fundamentos.

| De igual modo algo puede denominarse el fundamento supre- 410
mo, *ratio prima, secundum quid,* por ejemplo, el primer hombre fue el primer fundamento en la serie de los seres humanos, esto es, a través de Dios, él no fue, por tanto, *simpliciter talis,* o *independens,* que no contuviese consecuencia alguna de otros; entre todas las cosas en general no fue considerado fundamento, sin ser al mismo tiempo una consecuencia.

Los fundamentos se coordinan entre sí: *rationes plures et inmediatae ejusdem rationati sunt coordinatae,* por ejemplo, varón y mujer.

De la cosa en general

Aquí consideramos un objeto *generaliter,* y no nos preocupamos de si es posible o imposible, lo cual no es necesario en absoluto, pues si se tienen dos conceptos opuestos, entonces es que tiene que haber todavía algo por encima, que no es ninguno de los dos, a saber: algo. *Ens est; aliquid in sensu logico*[18]. La proposición que dice que de dos *praedicata contradictorie opposita*[19] al objeto le corresponde uno, se llama *principium exclusi medii inter duas contradictiones*[20], y esto quiere decir «determinar», ya que objetos diferentes son completamente indeterminados mediante los conceptos que tenemos de ellos; por ejemplo, el concepto de ser humano es completamente indeterminado: el ser humano puede ser sabio y puede también no

[18] «El ente es; algo en sentido lógico.»
[19] «Predicados opuestos contradictoriamente.»
[20] «Principio del medio excluído entre dos contradicciones.»

denken durch unsern Begriff, z. E. der Begriff vom Δ ist undeterminirt, denn es kan stumpfwinklicht oder spizwinklicht etc. seyn. Determinable heißt also ein allgemeiner Begriff und ein Object das noch nicht durchgängig bestimmt ist, sondern ihm von 2 contradictorie oppositis eins beygelegt werden kan. Wir können uns ein Ding omnimode determinirt denken, aber nicht wirklich determiniren, denn sonst müßten wir allwißend seyn alle mögliche Prädikate eines Dinges zu denken. Quo posito determinatur aliud, das ist das Determinans. Wir können eigentlich die praedicata analytica nicht Definitionen nennen, weil ich mir das alles schon im Begriff dachte, und dies nichts mehr [58] als eine Wiederhohlung deßen ist, was ich dachte. Eine Beschreibung eines schiefwinklichten Δ liegt nicht in meinem Begriff, dies wäre also eine Definition, und die ratio determinans müßte also synthetisch seyn, die mir etwas hinzusezte, was ich nicht schon im Begriff dachte. — Ein Unterschied unter allen Determinationen ist der, daß das eine bejahend das andre verneinend ist, dies gehört doch zur Qualitaet
411 der Urtheile. Dies ist nun | dem Object nach gar nicht in der Logic entschieden ich kan die Praedicate bejahend auch verneinend brauchen, sondern sie betracht nur die Form des Urtheils. Die Metaphysic stellt sich aber die Dinge vor die an sich nicht anders als bejahend konnen gedacht werden. Realitaet und Negation sind reine Verstandes Begriffe, die mir vorstellen wie die Dinge an sich selbst sind. Realitaet bedeutet das, deßen Begriff ein Seyn enthält, Negation das ein Nichtseyn enthält. Nun giebts noch ein 3tes worin diese beyde vereinigt eins das andre aufhebt, nehmlich Limitation. Wir werden hier aber blos zuerst von den ersten beyden reden. Bey der Realitaet muß man wieder untersuchen, ob sie Phaenomenon in der Erscheinung, welches oftermahls Negation ist, oder in der Sache selbst ist, aber auch davon werden wir in der Folge reden.

Determinationen sind Bestimmungen in Relation auf andre z. E. gelehrt ist eine innere, reich, eine äußere Bestimmung.

Der Begriff vom Wesen (das Wort Wesen ist eigentlich ein alt deutsches Wort, und heißt so viel wie „Seyn") gehört eigentlich vor die Logic, denn es ist der erste innere Grund alles deßen, was den Begriff eines Dinges ausmacht (dieses kan nicht anders als analytisch erkant werden), — der erste innere Grund der zum Daseyn des Dinges gehört, ist *Natur*. Man könte daher in unsren

serlo, puede ser varón o mujer, etc. Si ahora digo que le tiene que corresponder uno de los dos, y pongo uno, entonces es determinado; «indeterminado» significa algo solo *respective* a lo que pensamos de él mediante nuestro concepto; por ejemplo, el concepto de triángulo es indeterminado, pues puede ser obtusángulo o acutángulo, etc. «Determinable» significa, por tanto, un concepto universal y un objeto que todavía no está determinado por completo, sino que de dos *contradictorie opposita* se le puede atribuir uno. Podemos pensar una cosa determinada *omnimode,* pero no determinarla realmente, pues de lo contrario tendríamos que ser omniscientes para pensar todos los predicados posibles de una cosa. *Quo posito determinatur aliud,* es el *determinans*[21]. No podemos llamar propiamente definiciones a los *praedicata analytica,* porque ya pensé todo ello en el concepto, y esto no es [58] sino una repetición de aquello que pensé. La descripción de un triángulo oblicuángulo no está en mi concepto; esto sería una definición y, por tanto, la *ratio determinans* tendría que ser sintética, la cual me añadiría algo que no pensaba ya en el concepto. — Una diferencia que se da en todas las determinaciones es que una es afirmativa y la otra negativa, y esto pertenece en cualquier caso a la cualidad de los juicios. Ahora bien, | según el objeto, 411
en la lógica no se decide en absoluto si puedo usar los predicados afirmativos y también los negativos, sino que la lógica considera solo la forma del juicio. Pero la metafísica se representa las cosas que en sí no se pueden pensar más que de manera afirmativa. Realidad y negación son conceptos puros del entendimiento, que me representan cómo son las cosas en sí mismas. Realidad significa aquello cuyo concepto contiene un ser; la negación, el que contiene un no-ser. Ahora bien, hay un tercer concepto que une ambos y supera uno y otro, a saber, limitación. Pero primero trataremos solo de los dos primeros. Respecto de la realidad, hay que examinar una vez más si es un *phaenomenon* en el fenómeno, que a menudo es negación, o en la cosa misma; pero también de ello trataremos en lo que sigue.

Las *determinationes* son determinaciones en relación con otras, por ejemplo, «sabio» es una determinación interna; «rico», una determinación externa.

El concepto de esencia (la palabra «esencia» es en realidad una antigua palabra alemana, y significa tanto como «ser») pertenece

---

[21] El determinantes es «por lo que, puesto, se determina otra cosa».

Begriffen logisches und reales Wesen unterscheiden. Der erste innere Grund alles deßen was ich mir denke, oder die ersten Bestandtheile machen also den ersten inneren Grund aus, welcher zu dem Begriff des Dinges gehört. Die Attributa sind nur Folgen aus dem Wesen, was aber zum Wesen wie ein Grund gehört ist ein eßentiale. Die Natur nennt man auch das Real Wesen, und wenn jemand klagt das Wesen eines Dinges nicht zu kennen, so betrift es das Real Wesen des Dinges. *Attributa* und *eßentialia* gehören nothwendig zum [59] Wesen, *modi* und *Relationes* sind extra eßentialia, erstres ist interna z. E. gelehrt und Ratio, externa ist z. E. Rang. Die Prädikate die zu einem Dinge als constitutiva gehören, sind eßentialia, und der Complexus derselben heißt Eßens oder Wesen. Was zufällig zum Begriff des Dinges kömt heißt extraeßentialia, diejenige Praedicate also die zum Wesen als Gründe gehören, heißen ad eßentiam pertinentia, und die aus seinen Folgen kommen, Attributa, beobachten wir etwas in der Erfahrung, so betrachten wir seine Eigenschaften. — Den ersten innern Grund woraus alles das was draus entsteht, erklärt werden kan, einzusehn ist uns nicht so leicht möglich z. E. das eigentliche
412 Kochsalz können wir nicht erklären. | sondern wir schließen nur aus seinen uns bekannten Würkungen, wie viele aber sind uns unbekant, daher wird auch das Real Wesen noch immer für uns unerforschlich bleiben.

Attributa sind 1) propria die nur Ausschließungsweise einem Wesen zukommen z. E. den Körpern komt die Undurchdringlichkeit allein zu 2) communia insofern sie etwas mit andern gemein haben. Der Autor sagt ersteres wäre aus allen eßentialibus, und lezteres nur aus einigen abgeleitet, denn 2 verschiedene Wesen können doch nicht alle eßentialia gemein haben, sonst sind sie ein und daßelbe Wesen, auch die negativen attributa muß man hier nicht ausnehmen, alle Attributa communia sind rationata eßentiae und fließen nur aus einigen Theilen des Wesens.

propiamente a la lógica, pues es el primer fundamento interno de todo lo que constituye el concepto de una cosa (esto no puede conocerse más que analíticamente) — el primer fundamento interno que pertenece a la existencia de la cosa es la *naturaleza*. De ahí que en nuestros conceptos quepa distinguir la esencia lógica de la real. El primer fundamento interno de todo lo que pienso o los primeros componentes constituyen, por tanto, el primer fundamento interno que pertenece al concepto de la cosa. Los *attributa* son solo consecuencias de la esencia, pero lo que pertenece a la esencia como un fundamento es un *essentiale.* A la naturaleza se le llama también la esencia real, y si alguien se queja de no conocer la esencia de una cosa, ello se refiere a la esencia real de la cosa. Los *attributa* y los *essentialia* pertenecen necesariamente a la [59] esencia, los modos y las relaciones son *extraessentialia,* el primero es interno, por ejemplo, «sabio» y la *ratio*[22], externa, por ejemplo, «rango». Los predicados que pertenecen a una cosa como *constitutiva* son *essentialia,* y el complejo de ellos se llama *essentia* o esencia. Lo que corresponde contingentemente al concepto de la cosa se llama *extraessentialia,* por tanto, aquellos predicados que pertenecen a la esencia como fundamentos se llaman *ad essentiam pertinentia,* y los que provienen de sus consecuencias, *attributa;* si observamos algo en la experiencia, entonces consideramos sus propiedades. — No nos es posible entender tan fácilmente el primer fundamento interno, por el que se puede explicar todo lo que surge de él. Por ejemplo, no podemos explicar la sal común propiamente dicha, | sino que solo 412
concluimos de los efectos suyos que nos son conocidos. Pero ¡cuántos de ellos nos son desconocidos! De ahí que la esencia real siga siendo siempre inescrutable para nosotros.

Los *attributa* son: 1) *propria,* los cuales pertenecen solo de manera exclusiva a una esencia, por ejemplo, solo a los cuerpos corresponde la impenetrabilidad; 2) *communia,* en tanto que tienen algo en común con los demás. El autor dice que el primero se deriva de todos los *essentialia,* y el segundo solo de algunos, porque dos esencias diferentes no pueden tener todos los *essentialia* en común, de lo contrario son una y la misma esencia; tampoco hay que excluir en este caso los *attributa* negativos; todos los *attributa communia* son *rationata essentiae* y fluyen solo de algunas partes de la esencia.

---

[22] Acaso debe decir *relatio* (relación).

Jezt kommen wir zu dem Begriff des Daseyns der der Metaphysic viel zu schaffen macht ob er gleich ein ganz einfacher Begriff ist der also nicht mit andern kan verwechselt werden allein es komt daher, weil wir mit den Begriffen zulezt so hoch hinaus kommen, daß wir kein Beyspiel unsres Begrifs geben können, weil wir über alle Erfahrung hinausgehen, und welches wir doch auch thun müßen, denn einige Begriffe z. E. den von Gott können wir doch nicht aus der Erfahrung nehmen, daher komt der Fall daß wir uns mit einem solchen einfachen Dinge verwirren. Dieser Begriff gehört zur Claße der Modalität der unter den actibus des Verstandes auch anzutreffen ist, und der sein besondres hat, daß er von den andren nicht wieder im Praedicat und Subject verschieden ist, sondern nur in Ansehung der Art, wie ich die relationen des praedicats und Subjects setze. Also sind Dinge der Modalität nach unterschieden weder im subject [60] noch Praedicat, noch der Quantitaet und Qualitaet nach, noch sind sie eigentlich unterschieden auch nicht der Relation nach, an dem einen betrachte ich nichts weiter, als ein Object meines Denkens, nehmlich problematisch wie die Praedicate des Subjects in meinen Gedanken gesezt werden, aßertorisch sezze ich das Object nach allen seinen Praedicaten selbst. Durch die Möglichkeit und Wirklichkeit denke ich mir also nur die position an einem Dinge, und durch die Wirklichkeit wird zu dem Dinge nichts hinzugedacht, sondern es ist daßelbe Ding welches ich mir möglich dachte, das erstere sezze ich respective auf mein Denken, das leztere setze ich wirklich, und komt auch außer dem Gedanken dem Ding an sich selbst zu, ist also positio absoluta denn die Wirklichkeit muß ich nicht nur dadurch erkennen, daß sie auch in meinen Gedanken gesezt ist.

413 Unser Autor definirt die Existens durch die durch|gängige Bestimmung, alles wirkliche ist zwar durchgängig bestimmt, weil das Object an sich selbst gesezt wird, und dies durchgängig bestimmt ist, wenn ich mir aber ein Ding denke so denke ich es mir auch unbestimt und denn ist es möglich. Die Existens wird dadurch aber noch nicht erklärt, denn sonst könte ich mir kein Ding denken als ich müßte wißen daß es durchgängig bestimmt wäre, und das ist unmöglich denn ich müßte alsdenn allwißend seyn, und doch erkenn ich das Daseyn durch die Erfahrung, vorher dachte ich allgemein, und durch die Erfahrung ist mir ein Object gegeben welches absolut gesezt wird, wenn also absolut etwas ist und dadurch auch von mir gedacht werden kan, so ist es wirklich, wenn etwas darum

Llegamos ahora al concepto de existencia, que tantos problemas causa a la metafísica, aunque es un concepto muy simple que, por tanto, no se puede confundir con otros. Pero ello se debe a que, al final, nos elevamos tan alto con los conceptos, que no podemos dar un ejemplo de nuestro concepto, porque vamos más allá de toda experiencia, lo que sin duda tenemos que hacer, pues algunos conceptos, por ejemplo, el de Dios, no los podemos extraer de la experiencia. De ahí viene que nos confundamos con cosas tan simples. Este concepto pertenece a la clase de la modalidad, que también se encuentra bajo los *acti* del entendimiento, y que tiene como particularidad suya el no diferenciarse nuevamente de los otros en el predicado y el sujeto, sino solo respecto del modo en que establezco las relaciones del predicado y el sujeto. Por tanto, las cosas, según la modalidad, no se diferencian ni en el sujeto [60] ni en el predicado, ni según la cantidad y la cualidad, ni tampoco se diferencian realmente según la relación. En un caso no la considero sino como un objeto de mi pensamiento, es decir, problemáticamente, como los predicados del sujeto puestos en mi pensamiento, pero en otro pongo asertóricamente el objeto mismo según todos sus predicados. Mediante la posibilidad y la realidad efectiva pienso solo la posición de una cosa, y mediante la realidad efectiva no se añade nada a la cosa, sino que es la misma cosa que yo pensaba posible; la primera la pongo *respective* mi pensamiento, la segunda la pongo real y efectivamente, y le conviene también a la cosa misma fuera del pensamiento; es, por tanto, *positio absoluta,* pues tengo que conocer la realidad efectiva, no solo por el hecho de que está puesta también en mis pensamientos.

Nuestro autor define la existencia por la determinación | com- 413
pleta. Todo lo efectivamente real está, en verdad, completamente determinado, porque el objeto se pone en sí mismo, y este está completamente determinado; pero, cuando pienso en una cosa, la pienso también indeterminada y por ello es posible. Pero esto no explica todavía la existencia, porque, si así fuera, no podría pensar ninguna cosa, pues tendría que saber que está completamente determinada, y eso es imposible, ya que tendría que ser omnisciente; y, sin embargo, conozco la existencia por medio de la experiencia, antes en general de que piense, y por medio de la experiencia se me da un objeto que está puesto absolutamente, de modo que si algo es absoluto y, por consiguiente, puedo también pensarlo, entonces es realmente efectivo; si algo, porque es pensado, ya está dado, enton-

weil es gedacht wird, schon gegeben ist, so ist es nothwendig. Im Begrif der Wirklichkeit ist zwar mehr enthalten, als im Begriff der Möglichkeit, wenn es aber auch schlechterdings selber gesezt wird so ist es doch noch mehr, indeßen an dem Dinge denke ich durchs Daseyn nicht mehr als ich mir bey seiner Möglichkeit dachte, am Gegenstande selbst thut das Daseyn nichts hinzu aber in dem Gedanken ist mehr weil ich ihn erst relativ aus meinem Denken und nun absolut vor sich, sezze. Der Autor sagt: das Daseyn ist ein complementum Ergänzungs- Stük der Möglichkeit, es kommt aber dadurch auch nicht zur Sache sondern nur zu meinem Gedanken hinzu. Existentia ist positio absoluta. Ich kan alles zum logischen Praedicat machen, es mag seyn was es will, und so kan ich also auch die Existens [61] als Praedicat eines Dinges vorstellen, ob es gleich positio ist. Die Existens ist nicht eine besondere Realitaet, denn wäre sie eine, so wäre sie eine Hinzukunft einer gewißen Realität zu sich selbsten, und wär eine Realitaet die allen andern Realitäten Realitaet gab. Die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind ganz besondre Arten Categorien die gar nicht besondre Praedicate, sondern nur modi enthalten oder die verschiedene Arten ein Ding mit seinen Prädikaten zu setzen. In dem wirklichen kan nichts mehr als blos im möglichen gedacht werden, denn enthält das wirkliche mehr als das mögliche das ich mir vorher dachte, so ist das wirkliche nicht daßelbe mögliche sondern etwas andres, wenn ich z. E. sage es ist ein Gott, so enthält das ist doch kein Praedicat, sondern es ist nur eine position, und meinem Begriffe komt zwar etwas durch die Wirklichkeit hinzu aber der Sache selbst nicht.

Der Autor kommt nun auf gewiße Folgerungen und scholasti-
sche Regeln: ab eße ad poße valet consequentia dies ist der gewöhnli-
414 che | Schluß den wir machen müßen weil wir alle Dinge nicht ein-
sehen könnten, denn könten wir dies, so dürften wir nicht vom
wirklichen aufs mögliche schließen, sondern könten a priori bewei-
sen. — a non poße ad non eße valet consequentia, allein umge-
kehrt, darum weil es nicht wirklich ist, kan ich nicht schließen, daß
es auch nicht möglich ist, denn respective auf meinen Verstand kan
es doch gesezt werden, wir schließen hier nur aus Vermuthung,
aber streng gilt es nicht.

ces es necesario. En el concepto de realidad efectiva se contiene más, en efecto, que en el concepto de posibilidad, pero incluso si se pone simplemente en sí misma, con todo, mediante la existencia no pienso en la cosa más de lo que pensaba con su posibilidad; la existencia no añade nada al objeto mismo, pero en el pensamiento es más, porque primero lo quito relativamente de mi pensamiento y ahora lo pongo absolutamente ante sí. El autor dice: la existencia es un *complementum,* un añadido de la posibilidad, pero con ello tampoco agrega nada a la cosa, sino solo a mi pensamiento. *Existentia* es *positio absoluta.* De todo, sea ello lo que quiera, puedo hacer un predicado lógico, y así puedo también representar la existencia [61] como predicado de una cosa, por más que sea *positio.* La existencia no es una realidad especial, porque si lo fuera, sería una adición de una cierta realidad a sí misma, y sería una realidad que daría realidad a todas las demás realidades. La posibilidad, la realidad efectiva y la necesidad son especies muy peculiares de categorías, que no contienen predicados especiales, sino solo *modi* o las diferentes maneras de poner una cosa con sus predicados. En lo efectivamente real no se puede pensar algo más que en lo solo posible, porque si lo efectivamente real contuviera más que lo posible que yo antes pensaba, entonces lo efectivamente real no sería eso mismo posible sino otro diferente. Si digo, por ejemplo; «Dios es», entonces el «es» no contiene un predicado, sino que es solo una posición, y a mi concepto se añade algo, sin duda, mediante la realidad efectiva, pero no a la cosa misma.

El autor llega ahora a ciertas conclusiones y reglas escolásticas: *ab esse ad posse valet consequentia*[23], esta es la conclusión | natural 414
que debemos hacer, pues no podríamos entender todas las cosas, porque, si pudiéramos, no tendríamos que concluir lo posible a partir de lo efectivamente real, sino que podríamos probar *a priori.* — *A non posse ad non esse valet consequentia,* pero a la inversa, de que algo no es efectivamente real, no puedo concluir que tampoco es posible, pues se puede poner *respective* mi entendimiento; en este caso concluimos solo a partir de una conjetura, pero no en sentido estricto.

[23] Literalmente: «del ser es válido inferir el poder». Es decir, «de la existencia se puede inferir la posibilidad» o «de que algo existe se puede concluir válidamente que algo puede ser».

Das Ens und non ens. Ens, aliquid bedeutet nicht allein wie im logischen Verstande ein Object überhaupt, sondern im metaphysischen Verstande das mögliche. Etwas kan in der Sache selbst unmöglich seyn, das ist ein non ens, aber mein Gedanke kan doch möglich seyn, das heißt *ens imaginarium,* rationis oder ratiocinantis, und die Arten der Vorstellung in uns selber sind entia imaginaria, und eine Verwechselung ist es, diese vor ein Ding zu halten, so sind z. E. Raum und Zeit solche entia imaginaria. Ein non ens wird auch gedacht durch das was nicht existirt, allein ein solches Ding ist doch wohl möglich. — Wenn ich das Wesen sezze so sezze ich auch alle seine eßentialia und attributa, aber nicht modi, [62] welches eine innere Bestimmung des Dinges, aber doch außerwesentlich ist z. E. gelehrt. Die Relationes sind noch destomehr als zufällig anzusehn, denn es kan einer im Verhältniß als Herr oder Knecht stehen.

Der Autor redt jezt von der Qualitaet und Quantitaet. Die Determination eines Dinges so fern sie betracht werden kan als was an ihm gesezt wird, ist *Qualitaet,* und die Bestimmung des Dinges, wie viel ein und daßelbe, an dem Dinge gesezt wird, ist *Quantitaet.* — *Aehnlichkeit* ist die Uebereinstimmung der Qualitaet, *Gleichheit,* die Identitaet der Quantitaet, haben Dinge beydes zusammen, so sind sie *congruentia.*

Aequalitas est Identitas quoad quantitatem
Similitudo est Identitas quoad qualitatem
Congruentia sunt, aequalia et similia

Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, worinn noch eine 4te der Begriff der Ordnung eingemischt ist

Quodlibet ens est unum, verum, bonum dies war ein alter scholastischer Saz, deßen Untersuchung man in neuen Schriften beyna-

El *ens* y el *non ens. Ens, aliquid,* no solo significa, como en su sentido lógico, un objeto en general, sino que, en sentido metafísico, significa lo posible. Algo puede ser imposible en la cosa misma; esto es un *non ens;* pero mi pensamiento puede ser, no obstante, posible; ello se llama *ens imaginarium, rationis* o *ratiocinantis,* y las especies de representación en nosotros mismos son *entia imaginaria.* Es una confusión mantenerlos como una cosa; así, por ejemplo, el espacio y el tiempo son tales *entia imaginaria.* Un *non ens* se piensa también mediante lo que no existe, pero semejante cosa es, sin embargo, posible. — Cuando pongo la esencia, pongo también todos sus *essentialia* y sus *attributa,* mas no los *modi,* [62] [ya] que [el modo] es una determinación interna de la cosa, pero, no obstante, extraesencial, por ejemplo, «sabio». Las relaciones tanto más han de considerarse como contingentes, pues uno puede estar en la relación como amo o como siervo.

El autor habla ahora de la cualidad y la cantidad. La determinación de una cosa, en la medida en que puede considerarse como lo que está puesto en ella, es la *cualidad,* y la determinación de la cosa respecto de cuánto de uno y lo mismo está puesto en la cosa es la *cantidad.* — La *semejanza* es la concordancia de la cualidad; la *igualdad,* la identidad de la cantidad; si las cosas tienen ambas juntas, entonces son *congruentia.*

> *Aequalitas est identitas quoad quantitatem.*
> *Similitudo est identitas quoad qualitatem.*
> *Congruentia sunt, aequalia et similia*[24].

De la unidad, la verdad y la perfección, donde se entremezcla todavía un cuarto concepto, el de orden

«Quodlibet ens est unum, verum, bonum»[25]; esta fue una antigua proposición escolástica, cuya investigación se encuentra casi olvi-

[24] «La igualdad es la identidad respecto de la cantidad.
La semejanza es la identidad respecto de la cualidad.
Las cosas iguales y semejantes son congruentes.»

[25] «Todo ente es uno, verdadero, bueno.»

he übergangen findt; man sagt auch im Grunde damit nichts mehr
415 als | was man schon beym Dinge selbst denkt, denn 1) ein jedes Ding ist eins, wären mehrere, so wäre es auch nicht ein Ding, 2) es enthält Wahrheit, dies läßt sich aber nach dem Sprachgebrauche nicht dem Dinge selbst sondern nur der Erkentniß beylegen, ist diese aber falsch so ist es kein Ding, denn der Grund der Wahrheit unsrer Erkentniß muß im Dinge selbst seyn, 3) jedes Ding hat Vollkommenheit, d. h. jedes Ding enthält alles in sich was erforderlich ist, dies, und kein ander Ding auszumachen.

Der Begriff der Ursache ist kein andrer, als die logische Handlung im Urtheil so fern ein Object dabey bestimmt ist. Die Bestimmung des Objects enthält aber

1) die Einheit des Bestimmbahren
2) die Vielheit und Zusammenstimmung der Bestimmungen unter einander
3) die Allheit in der Bestimmung, um den ganzen Begriff auszumachen

Nehme ich z. E. ein Δ so ist das Einheit des Bestimmbahren, die Figur davon Vielheit, weil es nämlich in 3 Linien eingeschloßen ist. Zu jeder Vielheit gehört nun Wahrheit.

Wahrheit ist eigentlich Uebereinstimmung mit dem Object, das principium der Wahrheit im logischen Verstande besteht darin, daß das Mannigfaltige des Objects in den Erkentnißen unter einander zusammenstimme. Betrachte ich ein Object überhaupt so ist es Einheit, die Einheit der mannig|faltigen [63] Bestimmung ist transcendentale Wahrheit. Die transcendentale Vollkommenheit ist wo ich keinen bestimmten Zweck habe, sondern daß es nur als ein Ding vollkommen seyn soll, oder das seyn soll, was sein Begriff mit sich führt. Die Vollständigkeit der Bestimmungen die den ganzen Begriff von einem Dinge ausmachen ist transcendentale Vollkommenheit, man könnte daher sagen, jedes Ding ist transcendental vollkommen.

Man hat auch das Criterium der Unterscheidung eines Dinges vom Undinge anführen zu müßen geglaubt, das 1ste Criterium der Unterscheidung ist nun: der Saz des Wiederspruchs und besteht in

dada en los escritos modernos. En el fondo, con ella no se dice nada más de | lo que ya se piensa de la cosa misma, pues 1) cada 415
cosa es una (si hubiera varias, tampoco sería una cosa); 2) contiene verdad (pero esto, según el uso del lenguaje, no puede atribuirse a la cosa misma, sino solo al conocimiento, pero si este es erróneo, entonces no es una cosa, pues el fundamento de la verdad de nuestro conocimiento debe estar en la cosa misma); 3) cada cosa tiene perfección (es decir, cada cosa contiene en sí misma todo lo que se requiere para constituir esta y no otra cosa).

El concepto de causa no es otro que la acción lógica en el juicio en la medida en que con ella se determina *un* objeto. Pero la determinación del objeto contiene:

1) la unidad de lo determinable;
2) la pluralidad y la concordancia de las determinaciones entre sí;
3) la totalidad en la determinación, para constituir todo el concepto.

Si tomo, por ejemplo, un triángulo, entonces es la unidad de lo determinable; su figura, la pluralidad, porque está encerrado en tres líneas. A toda pluralidad pertenece, pues, la verdad.

La verdad es propiamente adecuación con el objeto, el *principium* de la verdad en sentido lógico consiste en que lo múltiple del objeto concuerde en los conocimientos entre sí. Si considero un objeto en general es entonces unidad; la unidad de la determinación
[63] múltiple es la verdad trascendental. La perfección trascendental se da donde no tengo un fin determinado, sino que [la cosa] debe ser perfecta tan solo como una cosa, es decir, debe ser lo que implica su concepto. La integridad de las determinaciones que constituyen todo el concepto de una cosa es la perfección trascendental, por lo que se podría decir que toda cosa es trascendentalmente perfecta.

Se ha pensado también que hay que aducir el criterio para distinguir una cosa de una no cosa[26]; el primer criterio de distinción es, pues, el principio de contradicción y consiste en la unidad del objeto; la pluralidad de determinaciones tiene que tener una rela-

---

[26] *«Unding»*, literalmente «no cosa», significa «absurdo», «quimera».

der Einheit des Objects, die Vielheit der Bestimmungen muß einen Zusammenhang haben weil sie in der Vorstellung eines Objects soll enthalten seyn, die Verknüpfung der mannigfaltigen Bestimmungen
416 ist also das | 2te Criterium der Wahrheit denn sonst ist unter ihnen keine Verknüpfung woraus erkant werden kan, daß sie zu einem Dinge gehören, hängt also eine Hypothese (hypothese ist etwas das ich mir erdenke was andres das mir gegeben ist zu erklären) nicht zusammen, so ist es ein Unding. Dies 2te Criterium ist die innere Wahrheit. Die Vollständigkeit ist nun das 3te Criterium der Wahrheit, nehmlich ich sehe ob die Bestimmungen die ich mir vom Object mache zusammengenommen das ganze Ding ausmachen. Daher bedeut die Regel quodlibet ens etc. etc. nichts weiter als, die Unterscheidung des Dinges vom Undinge beruht 1) auf der Einheit des bestimmbahren wo Gründe und Folgen müßen verbunden seyn, 2) die Vielheit der Bestimmungen nach ihrem consensus 3) auf der Totalitaet, brächte jemand z. E. eine Hypothese auf und macht, daß, was er aufbringt die mancherley Erkentniß die wir davon hatten, ausfüllt, so ist das Totalitaet. — Die eingestreuten Erklärungen von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit versparen wir bis bey der Gelegenheit wo von der Vollkommenheit in allerley Verstande wird geredt werden.

Man kan ein Ding betrachten

1) physisch, so fern es durch die Erfahrung gegeben ist
2) metaphysisch, durch die reine Vernunft
3) transcendental, so fern es durch reine Vernunft aber nur als das was nothwendig zu ihrem Wesen gehört, vorgestellt wird. [64]

Die Zweke der Dinge so fern sie die Erfahrung an die Hand giebt, ist physische Vollkommenheit. Die metaphysische Vollkommenheit ist: so fern es ein Ding ist und Realitaet und Negation zu der Bestimmung des Dinges gehört, die metaphysische Vollkommenheit besteht also in den Graden der Realitaet. Transcendental ist: die Vollständigkeit der Bestimmungen die ein Ding, es mag realitaet oder negation seyn, respective auf sein Wesen enthält, und so sind alle Dinge transcendental vollkommen ein jedes in seiner Art nicht mehr nicht weniger, physische Vollkommenheit aber kan ein Ding in einer Rücksicht besitzen in der andern nicht: bonum steht hier also statt transcendentaliter perfectum.

ción, porque han de estar contenidas en la representación de un objeto. La conexión de las múltiples determinaciones es, por tanto, el | segundo criterio de verdad, porque de lo contrario no hay 416
ninguna conexión entre ellas en virtud de la cual se pueda conocer que pertenecen a una cosa. Por consiguiente, si una hipótesis (una hipótesis es algo que se me ocurre para explicar qué más se me da) no concuerda, entonces es una no cosa. Este segundo criterio es la verdad interna. La integridad es, pues, el tercer criterio de verdad, es decir, veo si las determinaciones que me formo del objeto constituyen, tomadas conjuntamente, toda la cosa. De ahí que la regla *quodlibet ens...* no significa sino que la distinción entre la cosa y la no cosa se basa: 1) en la unidad de lo determinable, donde los fundamentos y las consecuencias tienen que estar unidos; 2) en la pluralidad de las determinaciones según su *consensus;* 3) en la totalidad; si alguien, por ejemplo, propusiera una hipótesis y hace que lo que propone reúna los diversos conocimientos que hemos tenido, entonces es la totalidad. — Retengamos las explicaciones interrelacionadas de unidad, verdad y perfección hasta la ocasión en que se trate de la perfección en sus diversos sentidos.

Una cosa se puede considerar:

1) físicamente, en tanto que dada mediante la experiencia;
2) metafísicamente, mediante la razón pura;
3) trascendentalmente, en la medida en que se representa mediante la razón pura, pero solo como lo que pertenece necesariamente a su esencia. [64]

La finalidad de las cosas, en la medida en que la experiencia les presta auxilio, es la perfección física. La perfección metafísica es: en tanto que es una cosa, y la realidad y la negación pertenecen a la determinación de la cosa. La perfección metafísica consiste así en los grados de realidad. Trascendental es: la integridad de las determinaciones –ya sea realidad o negación– que una cosa contiene *respective* su esencia, y así todas las cosas son trascendentalmente perfectas, cada una en su clase, ni más ni menos; pero la perfección física la puede poseer una cosa en un aspecto y no en otro: *bonum* está aquí, por tanto, en lugar de *trascendentaliter perfectum.*

Vom Nothwendigen und Zufälligen

Als möglich wird etwas gedacht, wenn der Begriff mit den Bedingungen des Denkens übereinstimmt, wenn ich aber ein Ding nicht relativ auf mein Denken, sondern an sich selbst sezze, so ists
417 die Wirk|lichkeit, so fern die Wirklichkeit a priori erkant wird, ists die Nothwendigkeit, a priori heißt auch, aus der Möglichkeit erkennen, ehe mir der Gegenstand gegeben ist, erkennen, z. E. einsehen, daß wenn die Sonne übers südliche Hemisphaerium steht, die Tage bey uns kürzer als die Nächte seyn müßen, dies ist aber eine Nothwendigkeit secundum quid, nehmlich, ich sezze voraus, daß die Sonne wirklich da steht, und um die Gewisheit davon einzusehen, muß ich sagen: atqui, die Sonne ist im südlichen Zeichen, den Grund davon muß ich aber a posteriori erkennen, und daher kan man dies die *Nothwendigkeit secundum quid* nennen, und es ist eine *hypothetische Nothwendigkeit,* erkenne ich aber simpliciter a priori das Daseyn eines Dinges, so ists *absolute Nothwendigkeit.* Wir könten vieles a priori erkennen, was wir jezt a posteriori einsehen, nur wir geben uns nicht die Mühe dieses zu versuchen, es sey denn daß wir die Nothwendigkeit wovon einsehen wollten, doch schlechthin a priori kan das Daseyn eines Dinges gar nicht erkant werden, hypothetisch nothwendig wenn ich z. E. ein Ding, wenn ich es a priori unter einer Bedingung erkenne, diese Bedingung aber können wir nicht a priori ableiten, sondern die Ursache muß uns durch [65] die Erfahrung gegeben werden; so auch die Nothwendigkeit muß ich erst nach Anleitung der Erfahrung erkennen, denn sonst wäre ja in der Folge mehr, wie in der Ursache enthalten. — schließe ich z. E. von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit so ist das ganz richtig, aus dem bloßen Begrif eines Dinges aber läßt sich nicht seine Wirklichkeit ableiten. Völlig a priori läßt sich das Daseyn also gar nicht erkennen, und ein absolut nothwendiges wäre doch etwas das völlig a priori sollte erkant werden, ich erkenne aber nur hypothetisch, secundum quid a priori, es muß irgend etwas wahrgenommen, empirisch angeschaut werden, um die Wirklichkeit einzusehen, ich werde es also aus Gründen erkennen die mir durch die Erfahrung gegeben sind.

Ein absolut nothwendiges Daseyn das gänzlich a priori soll erkant werden, kan nun aber kein Mensch einsehen, sondern alle unsere Erkentniß der Nothwendigkeit ist nur immer Erkentniß

De lo necesario y lo contingente

Algo se piensa como posible si el concepto se adecua a las condiciones del pensar, pero si no pongo una cosa relativamente a mi pensar, sino en sí mismo, entonces es la realidad efectiva, | y en la 417
medida en que la realidad efectiva se conoce *a priori,* es la necesidad. *A priori* significa también conocer a partir de la posibilidad, antes de que se me dé el objeto; conocer, por ejemplo, es decir, entender que si el sol está sobre el hemisferio sur, los días entre nosotros deben ser más cortos que las noches; pero esta es una necesidad *secundum quid,* es decir, presupongo que el sol está efectivamente allí y, para entender la certeza de ello, debo decir: *atqui,* el sol está en el signo del sur; pero el fundamento de ello lo tengo que conocer *a posteriori,* y de ahí que pueda llamársela *necesidad secundum quid* y sea una *necesidad hipotética.* Pero si conozco *simpliciter a priori* la existencia de algo, entonces es una *necesidad absoluta.* Podríamos conocer *a priori* mucho de lo que ahora conocemos *a posteriori,* solo que no nos tomamos la molestia de intentarlo, a menos que queramos entender la necesidad de ello. Sin embargo, la existencia de una cosa en modo alguno se puede conocer absolutamente *a priori;* una cosa es hipotéticamente necesaria si, por ejemplo, la conozco *a priori* bajo una condición, pero no podemos deducir *a priori* esta condición, sino que la causa tiene que sernos dada por [65] la experiencia. Así también tengo que conocer la necesidad solo tras la instrucción de la experiencia, porque de lo contrario habría más en la consecuencia que en la causa. — Si derivo, por ejemplo, la posibilidad a partir de la realidad efectiva, es completamente correcto, pero del mero concepto de una cosa no se puede derivar su realidad efectiva. Por tanto, la existencia no se puede conocer completamente *a priori* y, no obstante, algo absolutamente necesario sería algo que tendría que ser conocido completamente *a priori;* pero si solo lo conozco hipotéticamente, *secundum quid a priori,* entonces algo tiene que ser percibido, intuido empíricamente, para entender la realidad efectiva, y la conoceré, por tanto, por razones que me brinda la experiencia.

Una existencia absolutamente necesaria que haya de ser conocida completamente *a priori* no puede nadie entenderla, sino que, por el contrario, todo nuestro conocimiento de la necesidad es

der hypothetischen Nothwendigkeit. Problematisch können wir uns wohl einen Begriff, daß absolut nothwendig etwas existirt, machen, denn wir laßen nur seinen Grund weg, und denken kan man sich ja alles, auch selbst das unmögliche, denn ich kan mir etwas denken um hernach auszumachen obs möglich oder unmöglich sey, und dies ist problematisch. In der absoluten Noth-
418 wendigkeit sehe | ich zwar keinen Wiederspruch, daß etwas zu oberst primitiv nothwendig sey, oder originaria neceßitas, alles andre ist derivativa, bedingte Nothwendigkeit, wovon ich die Gründe durch die Erfahrung erkennen muß; diese absolute Nothwendigkeit läßt sich aber von uns auf keine Weise erklären, wir sehen ihre Unmöglichkeit nicht ein, aber die Möglichkeit können wir auch auf keine Weise darthun oder begreiflich machen, denn es müßte simpliciter a priori erkant werden, das ist aber schlechterdings unmöglich, weil ich alsdenn nichts habe was mich leitet poßibile ist also, wenns nur respective auf mein Denken, actuale an sich selbst gesezt wird neceßarium wovon das Gegentheil unmöglich ist, und *contingens* oder *zufällig* ist dasjenige, deßen Gegentheil auch möglich ist.

Die logische Möglichkeit wird in problema|tischen, [66] die logische Wirklichkeit, oder Wahrheit in hypothetischen und Nothwendigkeit in aßertorischen Urtheilen gebraucht, und dies alles wird nach dem Saz des Wiederspruchs eingesehen. Die bloße logische Möglichkeit beweißt aber noch nicht die Real Möglichkeit, oder die des Objects, und so auch die logische Nothwendigkeit beweißt noch nicht das wirkliche Daseyn, daher müßen wir andre Merkmahle haben des real möglichen, wirklichen und nothwendigen. Die Uebereinstimmung in den Bedingungen einer jeden Erfahrung ist die real Möglichkeit. Die Verknüpfung eines Dinges mit einer gegebnen Erfahrung ist real Wirklichkeit, so fern diese Verknüpfung a priori erkant werden kan, ists die real Nothwendigkeit, mithin sieht man daß diese bey Menschen nur immer hypothetisch oder secundum quid a priori statt findet, es giebt daher wohl einen logischen aber nicht real Begriff von Nothwendigkeit. Die Real Nothwendigkeit ist die Nothwendigkeit der Existenz der Dinge, und die logische ist die Verknüpfung der Erkentniß der Dinge. Wolff glaubte auch Beyspiele der absoluten Nothwendigkeit geben zu müßen und nahm solche aus der Mathematic, z. E. daß in jedem Δ 2 Seiten zusammengenommen größer als die 3te sind,

solo siempre conocimiento de la necesidad hipotética. Acaso podemos hacernos de manera problemática un concepto de que algo absolutamente necesario existe, pues solo prescindimos de su fundamento, y se puede pensar todo, incluso lo imposible, ya que puedo pensar algo para después decidir si es posible o imposible, y esto es problemático. Bien es cierto que en la necesidad absoluta no veo | ninguna contradicción en que algo sea necesario de ma- 418
nera supremamente primitiva, *necessitas originaria;* pero todo lo demás es una necesidad *derivativa,* condicionada, de la cual tengo que conocer las razones mediante la experiencia. Esta necesidad absoluta, sin embargo, no la podemos explicar nosotros de ninguna manera, no entendemos su imposibilidad, pero de ningún modo podemos explicar o hacer comprensible la posibilidad; pues tendría que ser conocida *simpliciter a priori,* pero ello es absolutamente imposible, porque tampoco tengo nada que me guíe; *possibile* es, pues, si solo está puesto *respective* mi pensar, *actuale,* cuando está puesto en sí mismo, *necessarium,* aquello cuyo contrario es imposible, y *contingens* o *contingente* aquello cuyo opuesto es también posible.

La posibilidad lógica se utiliza en los juicios problemáticos; [66] la realidad lógica o verdad, en los hipotéticos; y la necesidad, en los asertóricos; y todo esto se entiende según el principio de contradicción. Pero la mera posibilidad lógica no prueba todavía la posibilidad real, o la del objeto, y así tampoco la necesidad lógica prueba todavía la existencia efectivamente real; de ahí que debamos tener otras características de lo realmente posible, lo efectivamente real y lo necesario. La adecuación con las condiciones de toda experiencia es la posibilidad real. La conexión de una cosa con una experiencia dada es la realidad efectivamente real; en tanto que esta conexión puede ser conocida *a priori,* es la necesidad real; se ve, por tanto, que esta, en el caso de los seres humanos, siempre tiene lugar solo hipotéticamente o *secundum quid a priori;* de ahí que haya un concepto lógico, pero no real, de necesidad. La necesidad real es la necesidad de la existencia de las cosas, y la lógica es la conexión del conocimiento de las cosas. Wolff creía que también tendría que haber ejemplos de la necesidad absoluta y los tomó de las matemáticas; por ejemplo, que en todo triángulo dos lados tomados conjuntamente son mayores que el tercero, o que todo triángulo ha de tener tres ángulos; pero esto no es una

oder daß jeder Δ 3 Winkel nothwendig haben muß, das ist aber nicht eine absolute Nothwendigkeit im Daseyn, sondern eine Verknüpfung meiner Erkentniß und ist nur eine Verknüpfung, wenn ich das eine auf das andre setze. Die logische absolute Nothwendigkeit im Urtheil ist allemahl eine hypothetische Nothwendigkeit in den Prädikaten des Urtheils, mithin sind die 3 Winkel nicht nothwendig, als nur unter der Hypothese, daß ich einen Δ setzen will. Der Begriff von der absoluten Nothwendig-
419 keit eines Daseyns, deßen Nichtseyn an und vor sich | selbst unmöglich ist, ist aber ganz anders, und von dieser Real Nothwendigkeit läßt sich kein Beyspiel geben. Daher können wir auch nur die hypothetische Nothwendigkeit begreifen.

Vom Veränderlichen und Unveränderlichen

Zu was vor einem Begrif der Categorien gehört dieser Begriff wohl? — Veränderung ist die Succeßion entgegengesezter Bestimmungen eines und eben deßelben [67] Dinges, sie betrifft eigentlich das Daseyn eines Dinges, welches doch als Ding durchgängig determinirt ist, aber so daß sich die determinationes oppositae succediren z. E. Ruhe auf Bewegung Dies ist also wohl die Categorie der Existens, beym succediren setzen wir aber nicht blos das Daseyn eines Dinges sondern auch *die Zeit,* diese ist aber unter keiner Categorie enthalten, sondern sie ist nur die Form der innern Anschauung, ohne diese vorauszusetzen kan man keine Succeßion annehmen, denn da existiren verschiedene Dinge in verschiedenen Zeiten, und also sind diese doch nicht zugleich. Alle Dinge die wir in Zeit und Raum setzen betrachten wir blos wie Phaenomena, weil wir alsdenn nichts durch den Verstand betrachten. Die Existens der entgegengesezten Bestimmungen in ein und demselben Subject ist ein logischer Saz, denn er enthält lauter reine Verstandes Begriffe. Die Determination kan zwar nicht einem Dinge zukommen, die ihm selbst entgegengesezt ist, aber ihm kan das Gegentheil eines Praedicats, wie schon oben ist gezeigt worden, in verschiedenen Zeiten zukommen. Die Möglichkeit der Veränderungen können wir uns also nicht anders als in der Zeit denken, demnach ist dieser Begriff keine reine Categorie, sondern gehört zu den Bestimmungen der Categorien durch die Anschauung der

necesidad absoluta en la existencia, sino una conexión de mi conocimiento y solo es una conexión cuando pongo uno respecto del otro. La necesidad lógica absoluta en el juicio es siempre una necesidad hipotética en los predicados del juicio; por tanto, los tres ángulos no son necesarios excepto bajo la hipótesis de que quiero poner un triángulo. Pero el concepto de la necesidad absoluta de una existencia, cuyo no ser es imposible en sí mismo y por
sí | mismo, es completamente diferente, y no se puede dar ningún 419
ejemplo de esta necesidad real. Por tanto, solo podemos comprender la necesidad hipotética.

De lo mutable y lo inmutable

¿A qué concepto de las categorías pertenece, pues, este concepto? — El cambio es la sucesión de determinaciones opuestas de una y la misma [67] cosa; concierne propiamente a la existencia de una cosa, que, no obstante, está determinada completamente como cosa, pero de tal modo que las *determinationes oppositae* se suceden; por ejemplo, reposo y movimiento. Esta es, pues, acaso la categoría de la existencia, pero en el sucederse ponemos no solo la existencia de una cosa, sino también *el tiempo;* este, sin embargo, no está contenido bajo ninguna categoría, sino que es solo la forma de la intuición interna; sin presuponerlo, no se puede admitir sucesión alguna, porque ahí existen cosas diferentes en tiempos diferentes y, por tanto, estas no son a la vez. Todas las cosas que ponemos en el tiempo y el espacio las consideramos meramente como fenómenos, porque no consideramos nada mediante el entendimiento. La existencia de las determinaciones opuestas en uno y el mismo sujeto es un principio lógico, porque contiene conceptos puros del entendimiento. A una cosa no puede corresponderle, en verdad, la determinación que se opone a ella misma, pero, como se ha mostrado anteriormente, a ella le puede pertenecer en momentos diferentes lo opuesto de un predicado. Por tanto, no podemos pensar la posibilidad de los cambios de otro modo que en el tiempo, por lo que este concepto no es una categoría pura, sino que pertenece a la determinación de las categorías me-

Sinnlichkeit. Die Determinationes oppositae die auf einander folgen sind Contradictorie oppositae und contradiciren sich nicht, weil sie aufeinander folgen.

Diese Begriffe kommen alle in der Theologia rationalis vor, weil sich da frägt, ob durch die Veränderlichkeit die Zufälligkeit kan gefolgert werden. Deßen Gegentheil im Daseyn, oder an deßen Stelle sein Nichtseyn gedacht werden kan, ist zufällig, auf deßen seiner Bestimmung das Gegentheil *folgen* kan, ist aber nicht zufällig. Eine nothwendige Veränderung können wir denken, daher kan ich aus der Veränderlichkeit nicht aufs zufällige schließen, denn es hebt ja alsdenn keins das andre auf. Deßen Gegentheil ohne Contradiction möglich ist, beweißt nicht die Zufälligkeit des Dinges, daher, weil
420 die Veränderung nicht | contradictorie das Gegentheil des Zufälligen beweißt, so kan auch nicht aus einem aufs andre geschloßen werden. Logisch oppositum hebt eins das andre [68] auf, real oppositum aber nicht, weil eins aufs andre folgt. Eine unbeantwortliche Frage entsteht nun dabey, nehmlich: wie geschiehts daß alles in der Welt eine gegenseitige Bestimmung hat oder ad oppositum determinirt wird? Denn im gegenwärtigen Zustande sind auch immer schon die Gründe von seinem Gegentheil enthalten.

Ein allgemeiner Canon in der Metaphysic ist: eßentiae rerum sunt immutabiles, das Wesen ist zuerst nothwendig, und denn folgt auch daraus die Unveränderlichkeit, dies gilt aber nicht vom Daseyn sondern nur vom logischen Wesen und das ist nothwendig, alle logische Nothwendigkeit ist aber eine Nothwendigkeit im Verhältniß der Erkentniß zum Urtheil, daher würde man diesen Saz beßer so ausdrüken: einem jeden Dinge komt sein Wesen zu z. E. der Δ muß nothwendig den Raum in 3 Winkel einschließen, der Raum kan aber auch in 4 Winkel auch in einen Cirkel, und mehreren Figuren eingeschloßen werden. Jedem dieser Dinge komt nun sein Wesen zu, was also zum Wesen des Dinges gehört, läßt sich salva rei eßentia nicht aufheben, es heißt also soviel: in unsrem Begriff kann nichts verändert werden wenn es daßelbe Wesen bleiben soll, die Kugel kan ich mir z. E. nicht eckig denken, aber daßelbe Ding kan auch eine Veränderung eingehen die dem einen Dinge und hernach auch seinem Gegentheil gemäß ist, z. E. ich kan von Wachs zuerst eine Kugel und hernach einen Würfel ma-

diante la intuición de la sensibilidad. Las *determinationes oppositae* que se suceden son *contradictorie oppositae* y no se contradicen entre sí, porque se suceden una a otra.

Todos estos conceptos aparecen en la *theologia rationalis,* porque en ella se pregunta si a partir de la mutabilidad puede inferirse la contingencia. Aquello cuyo opuesto en la existencia, o en cuyo lugar se puede pensar su no-ser, es contingente; aquello a cuya determinación puede *seguir* lo opuesto, no es, sin embargo, contingente. Podemos pensar un cambio necesario, por lo que de la mutabilidad no puedo concluir lo contingente, pues ninguno de ellos suprime al otro. Aquello cuyo opuesto es posible sin contradicción no prueba la mutabilidad de la cosa, porque el cambio no prueba | 420
contradictorie lo opuesto de lo contingente, de modo que no se puede concluir de uno a otro. Lo *oppositum* lógico suprime uno al otro, [68] pero lo *oppositum* real, no, porque uno sigue al otro. Se plantea entonces una pregunta sin respuesta, a saber: ¿cómo es que todo en el mundo tiene una determinación recíproca o está determinado *ad oppositum*? Pues en el estado presente siempre están ya también contenidos los fundamentos de su opuesto.

Un canon universal de la metafísica es: *essentiae rerum sunt immutabiles*[27], la esencia es primero necesaria, y luego de ello se sigue también la inmutabilidad. Pero esto no se aplica a la existencia, sino solo a la esencia lógica y esta es necesaria, aunque toda necesidad lógica es una necesidad en la relación del conocimiento con el juicio; de ahí que este principio se expresaría mejor así: a cada cosa corresponde su propia esencia; por ejemplo, el triángulo tiene que encerrar necesariamente el espacio en tres ángulos, pero el espacio también se puede encerrar en cuatro ángulos, también en un círculo y en varias figuras. Ahora bien, a cada una de estas cosas corresponde su esencia, por lo que lo que pertenece a la esencia de la cosa no puede suprimirse *salva rei essentia*[28]; esto quiere decir tanto como: en nuestro concepto nada se puede cambiar si ha de seguir siendo la misma esencia; no puedo pensar la esfera como angular, pero la misma cosa puede también sufrir un cambio que esté de acuerdo tanto con la cosa como también con su opuesto: por ejemplo, de la cera puedo hacer primero una esfera y luego un

[27] «Las esencias de las cosas son inmutables.»

[28] «Dejando intacta la esencia de la cosa.»

chen. Es bedeut also in diesem Satze nur die logische Unveränderlichkeit, oder was zu unserm Begriff vom Dinge gehört.

Der Begrif vom Realen und negativen

In allem was man sich kan bewust seyn, unterscheidt man das reale, oder deßen Begriff an und für sich selbst ein Seyn enthält, und das negative, deßen Begriff ein Nichtseyn enthält. Wir finden 2erley Arten vom Gegentheil oder negation, die logische, die der Realitaet opponirt, oder ein Mangel ist, und das reale Gegentheil, welches auch entweder das logische Gegentheil z. E. wenn jemand was leugnet, ist, oder wobey man auf etwas positives sezt. Contrarium ist das Wiederspiel B wodurch die [69] Folge von A aufgehoben wird. Realitaet und Negation können von einem und eben demselben Dinge nicht in einer Bedeutung gedacht werden. Die Real opposition besteht in 2 Gründen davon eins das andre aufhebt z. E.
421 Schmerz hebt das Vergnügen auf, | der Schmerz ist aber nicht eine Negation sondern eine Realitaet die einer andern Realitaet als Gegentheil entgegengesezt wird. Zwischen einer Realitaet die plus genant werden kan, und ihrer negation, minus ist indeßen noch immer ein Mittelding, nehmlich zero. Die Realitaet ist also nicht allein der Negation die logisch und unmöglich ist, entgegengesezt, sondern auch einer andern Realitaet, und dies ist real. Wenn in der Welt Negation ist so geschiehts entweder weil kein Real Grund da ist, oder man kan sagen, es ist zwar ein Grund da, aber ein entgegengesezter Grund der das Gegentheil würklich macht; in der Welt ist so alles voll real Gründe, daß negationen nur durch entgegengesezte Realitaet entspringen. Alle Realitaeten stimmen unter sich zusammen, d. h. sie können in den Begriff eines Dinges vereinigt werden, denn es liegt darin kein logischer Wiederspruch, obwohl ein realer seyn kan, daß aber auch eine Realitaet nicht immer die Folge der andren aufheben darf, beweißt die ganze Natur. Negationen können zu Realitaeten und diese zu negationen bestehen, ohne einen logischen Wiederspruch zu enthalten.

Die Realitas ist phaenomenon was als Gegenstand der Sinne betracht wird, und noumenon was durch den Verstand als solchen erkant wird, das positive in der Realitate phaenomenon ist nur eine Realitas der Sinne, im noumenon aber ists eigentlich wirkliche Rea-

cubo. Por tanto, en esta frase se mienta solo la inmutabilidad lógica, o lo que pertenece a nuestro concepto de la cosa.

El concepto de lo real y lo negativo

En todo aquello de lo que se puede ser consciente, se distingue lo real, o aquello cuyo concepto contiene en y por sí mismo un ser, y lo negativo, cuyo concepto contiene un no-ser. Encontramos dos tipos de opuesto o negación: el lógico, que se opone a la realidad o es una carencia, y lo opuesto real, que o bien es también el opuesto lógico, por ejemplo, cuando alguien niega algo, o bien es en el que se pone algo positivo. *Contrarium* es el antagonismo de B por el que se suprime la [69] consecuencia de A. La realidad y la negación no pueden pensarse en el mismo sentido en una y la misma cosa. La oposición real consiste en dos fundamentos, uno que suprime el otro, por ejemplo, el dolor suprime el placer, | pero el dolor no 421
es una negación, sino una realidad que se opone a otra realidad como lo opuesto. Entre una realidad que puede llamarse *plus* y su negación, *minus,* sigue habiendo algo intermedio, a saber, cero. La realidad, por tanto, no solo se opone a la negación, que es lógica e imposible, sino también a otra realidad, y esto es real. Si en el mundo hay negación, ello sucede o porque no hay un fundamento real, o se puede decir que hay, en verdad, un fundamento, pero un fundamento opuesto que hace realmente efectivo lo opuesto; en el mundo todos los fundamentos son tan reales, que las negaciones surgen solo mediante la realidad opuesta. Todas las realidades concuerdan entre sí, es decir, pueden estar unidas en el concepto de una cosa, ya que en ello no se halla contradicción lógica alguna, aunque puede ser una contradicción real, sin embargo, que también una realidad no pueda suprimir siempre las consecuencias de las otras, como lo prueba la naturaleza en conjunto. Las negaciones pueden darse como realidades y estas como negaciones, sin que se contenga una contradicción lógica.

La *realitas* es *phaenomenon* cuando se considera como objeto de los sentidos, y *noumenon* cuando se conoce como tal por el entendimiento; lo positivo en la *realitas phaenomenon* es solo una *realitas* de los sentidos, pero en el *noumenon* es propiamente realidad efectivamente real. La primera se llama también realidad aparente, y

lität. Erstres wird auch Schein Realitaet genant, und diese macht den größten Theil von allem was wir denken, aus. Dem höchsten Wesen kan nun in der Theologia rationalis solche Realitaet nicht beygelegt werden, weil wir solche nicht von ihm denken können, deswegen werden wir oft ins Gedränge kommen. Jezt haben wir noch einen 3ten Begriff nehmlich den der Limitation festzusezzen, dieser ist partim real partim negativ. Die Negation als Determination vom Begriff eines Dinges das doch auch Realitaeten enthält, ist Limitation. In der Metaphysic stellen wir uns eine gewiße Vollkommenheit der Dinge, als Ding überhaupt, vor. Schon [70] oben haben wir gesagt: Ein Ding so fern es respective auf sein Wesen vollkommen gedacht wird ist transcendentaliter vollkommen, im Begriff eines Dinges überhaupt werden wir aber immer etwas vollkommnes denken, denn der Begriff des Dinges ist schon real, weil es ein Seyn enthält; was ein nicht seyn enthält, ist kein Ding. Die Vollkommenheit eines Dinges als Ding überhaupt ist die Größte der Realitaet, enthälts alle Realitaet, so ists das größte und heißt summum bonum metaphysicum.

Der Autor komt nun auf einen Begriff, bey dem wir wenig sagen werden weil er in die Logic gehört, nehmlich de singulari et
422 vniversali. | Nur der Conceptus ist vniversalis aber nicht das Ding selbst und ens omnimode determinatum ist singulare oder individuum. Hiebey sind die beyden Sekten der Occamisten und Scotisten zu Zeit der Scholasticer bekant, erstre nanten sich auch nominalisten und die andren realisten bey denen die Frage war, ob die Realia bloße Namen oder wirkliche Sachen wären. — Alle Differenz der Dinge ist entweder numerisch, numerica, numero eadem oder diversa, oder generisch, generica und specifisch, specifica, in inhaerirenden Eigenschaften, welche beyde fast einerley sind z. E. zwei Tropfen Waßer an 2 Nadel Spitzen sind numerisch verschieden und specifisch einerley.

Der Begrif des Totalen und Partialen

Der Begriff steht unter der Categorie der Quantitaet. Vieles so fern es einerley ist mit einem, heißt Totalitaet, Allheit. Ein Quan-

constituye la mayor parte de todo lo que pensamos. En la *theologia rationalis,* semejante realidad no se puede atribuir al ser supremo, porque de él no podemos pensar tal realidad, por lo que a menudo nos veremos en aprietos. Ahora tenemos que determinar todavía un tercer concepto, a saber, el de limitación, que es *partim* real *partim* negativo. La negación como determinación del concepto de una cosa que también contiene realidades es limitación. En la metafísica nos representamos una cierta perfección de las cosas, como cosa en general. Ya [70] hemos dicho anteriormente que una cosa, en la medida en que se piensa perfecta *respective* su esencia, es *trascendentaliter* perfecta, pero en el concepto de una cosa en general siempre pensaremos algo perfecto, pues el concepto de la cosa es ya real, porque contiene un ser; lo que contiene un no-ser no es una cosa. La perfección de una cosa como cosa en general es la mayor realidad; si contiene toda la realidad, es la máxima y se llama *summum bonum metaphysicum.*

[De lo singular y lo universal]

El autor presenta ahora un concepto del que poco diremos, porque pertenece a la lógica, a saber, *de singulari et universali.* | 422
Solo el *conceptus* es *universalis,* pero no la cosa misma y el *ens omnimode determinatum* es *singulare* o *individuum.* A este respecto, las dos sectas, la de los occamistas y la de los escotistas, son conocidas en la época de los escolásticos; los primeros se denominaron también nominalistas y los otros, realistas; para ellos la cuestión era si las *realia* eran meros nombres o cosas efectivamente reales. — Toda diferencia de las cosas es o numérica, *numerica, numero eadem* o *diversa,* o genérica, *generica* y específica, *specifica,* en propiedades inherentes que son ambas casi iguales, por ejemplo, dos gotas de agua en dos puntas de aguja son numéricamente diferentes y específicamente de la misma especie.

El concepto de lo total y lo parcial

El concepto está bajo la categoría de la cantidad. «Muchos», en la medida en que es de la misma clase que «uno», se llama «totali-

tum oder das in quo est omnitudo plurium, dicitur totus. Der Begriff der Totalitaet bedeut nichts anders als der der Omnitudo. Der Begriff des Quanti enthält eine Vielheit und das Compositum derselben, der Begriff eines Theils gehört sowohl zum Begriff des Quanti als Compositi, dieser leztre ist aber allgemeiner, denn dies viele kan heterogen seyn; im Begriff des Quanti darfs aber nicht heterogen seyn, sondern die Theile müßen gleichartig homogen seyn. Ein jedes quantum ist ein Compositum, aber [71] nicht jedes Compositum kan als Quantum betrachtet werden. Der Begriff der Totalitaet ist für uns sehr wichtig, obgleich er schwer einzusehen ist, er bedeut eigentlich die Omnitudo plurium in vno, der Begriff des Theils gehört nur zum quantum so fern dieses ein Compositum ist. Theile die zu einem composito gehören heißen compartes, und jeder Theil vom andren Theil der zu demselben composito gehört ist als complementum der übrigen zu einem Ganzen anzusehen. — Der Autor nennt das was wir nur immer als einen Theil denken können ens incompletum. Das was nur seyn kan als existirend in dem Begriff eines andern Dinges, und doch Ding genant wird ist ens incompletum.

Der Begriff der Menge, der Grösse etc.

Etliche mahl einerley gesezt, heißt eine Menge |: aliquoties facta positio ejusdem est multitudo: | In jedem Quanto ist eine Menge,
423 denn | was ganz einfach ist kan kein Quantum heißen; wo nicht homogenitaet ist kan auch kein Quantum seyn, denn wollen wir ein heterogenes Compositum als quantum denken, so müßen wir doch immer eine gewiße Homogenitaet darin mit annehmen. In jedem Quanto muß eine Multitudo seyn. Addendo uno vni multitudinem distincte cognoscere est numerare. Numerus est, Multitudo numerando distincte cognita. Multitudo numerando complete non cognoscibilis heißt unendlich, es ist alsdenn eine Menge die

dad». Un *quantum* o el *in quo est omnitudo plurium, dicitur totus*[29]. El concepto de totalidad no significa otra cosa que el de *omnitudo.* El concepto de *quantum* contiene una pluralidad y su *compositum,* el concepto de una parte pertenece tanto al concepto de *quantum* como al de *compositum.* Este último, no obstante, es más universal, ya que «mucho» puede ser heterogéneo; en el concepto de *quantum,* en cambio, no puede ser heterogéneo, sino que las partes deben ser igualmente homogéneas. Todo *quantum* es un *compositum,* pero [71] no todo *compositum* puede ser considerado como *quantum.* El concepto de totalidad es muy importante para nosotros, aunque es difícil de entender; propiamente significa la *omnitudo plurium in uno*[30]; el concepto de parte solo pertenece al *quantum* en la medida en que es un *compositum.* Las partes que pertenecen a un *compositum* se llaman *compartes,* y cada parte de otra parte que pertenece al mismo *compositum* ha de considerarse como *complementum* de las otras respecto de un todo. — El autor llama a lo que solo podemos pensar como una parte *ens incompletum.* Lo que solo puede ser como existente en el concepto de otra cosa, y sin embargo se llama cosa, es *ens incompletum.*

El concepto de multitud, de cantidad, etcétera

Lo mismo puesto muchas veces se llama multitud: *aliquoties facta positio ejusdem est multitudo*[31]. En cada *quantum* hay una multitud, ya que | lo que es completamente simple no puede ser 423
llamado un *quantum;* donde no hay homogeneidad tampoco puede haber un *quantum,* pues si queremos pensar un *compositum* heterogéneo como *quantum,* tenemos que admitir siempre una cierta homogeneidad en él. En cada *quantum* tiene que haber una *multitudo. Addendo uno uni multitudinem distincte cognoscere est numerare*[32]. *Numerus est, multitudo numerando distincte cognita*[33]. *Multitudo numerando complete non cognoscibilis*[34] se llama infinita, es

[29] Una cantidad «en la que está la totalidad de muchos, se llama todo».
[30] «Totalidad de muchos en uno.»
[31] «La posición de lo mismo hecha muchas veces es multitud.»
[32] «Numerar es conocer con precisión una multitud añadiendo uno al uno.»
[33] «Número es la multitud conocida con precisión al numerar.»
[34] «La multitud que no se puede conocer por completo al numerar.»

größer ist als alle Zahl. — Zum Begriff der Größe wird numerus erfodert, zum Begriff des Quanti nur die Multitudo. Die Quantitaet zu erkennen gehört multitudo *numerando distincte cognita*, das ist numerus. — Ein jedes Quantum ist entweder continuum oder discretum, stätige und gehäufte Größe. Eine stätige Größe ist: cujus partes omnes poßibiles sunt, *quanta,* und wir nennen sie so, weil sie nicht durch eine gehäufte vollendete Hinzuthuung, sondern durch eine continuirliche Hinzuthuung, entsteht. Quantum discretum ist das deßen Theile wie Einheiten betrachtet werden, und deßen Theile wieder wie eine Menge be|trachtet [72] werden heißt continuum. Ein continuum können wir auch als discretum betrachten, wenn wir es erstens als Einheit und hernach auch als Menge ansehn, z. E. ich kan die Minute als Einheit der Stunde, aber auch wieder als Menge die selbst Einheiten nehmlich 60 Sekunden enthält, betrachten, die position ist alsdenn continuirlich und eine Größe deren Theile wieder Quanta sind ist ein quantum continuum. Quantum discretum est, quod constat vnitatibus quae rursus non sunt Quanta. Ein Quantum continuum besteht also gar nicht aus einfachen Theilen und wir könten daher auch sagen: est, quod non constat ex partibus simplicibus, oder, ein Quantum durch deßen Begriff die Menge der Theile nicht bestimmbahr ist, ist continuum. Durch deßen Größe ist also die Menge der Theile woraus es besteht gar nicht bestimmt, und ich kan dabey eine Menge wie oder soviel ich will, annehmen. Die Menge der Theile ist größer als alle Zahl und ist ins unendliche theilbahr, von der Art sind die Begriffe des Raums und der Zeit, welches zwar nicht Dinge an sich sind, sondern Formen der Sinnlichkeit. In jedem quanto continuo wird durch den Begriff seiner Größe die Menge derselben gar nicht bestimmt, es besteht daher aus keinen einfachen Theilen. Ein quantum das an sich discretum ist muß unterschieden werden vom quanto continuo welches doch als discretum vorgestellt wird; der Begriff durch welchen bestimmt wird in wie viele Theile ich ihn theilen will ist discretum, wiewohl
424 nicht an sich discretum. Ein | Quantum das Theile hat die auch nachher heterogen sind ist discretum z. E. ein Scheffel Korn. Con-

por tanto una multitud que es mayor que todo número. — El concepto de cantidad requiere el *numerus,* el concepto de *quantum* solo la *multitudo.* Conocer la cantidad pertenece a la *multitudo numerando distincte cognita,* esto es, al *numerus.* — Todo *quantum* es o *continuum* o *discretum,* cantidades continuas y discretas. Una cantidad continua es: *cujus partes omnes possibiles sunt, quanta,* y la llamamos así porque no resulta de una adición acumulativa completada, sino de una adición continuada. *Quantum discretum* es aquel cuyas partes se consideran como unidades, y aquel cuyas partes se consideran a su vez como una multitud [72] se llama *continuum.* También podemos considerar un *continuum* como *discretum,* si lo consideramos primero como unidad y luego también como multitud; por ejemplo, puedo considerar el minuto como unidad de la hora, pero también como multitud que a su vez contiene unidades de sesenta segundos. La posición es, pues, continua y una cantidad cuyas partes son a su vez *quanta* es un *quantum continuum. Quantum discretum est, quod constat unitatibus quae rursus non sunt quanta*[35]. Un *quantum continuum* no consta, por tanto, de partes simples, y de ahí que también podríamos decir: *est, quod non constat ex partibus simplicibus*[36], o un *quantum* por medio de cuyo concepto no se puede determinar la multitud de las partes, es un *continuum.* Mediante su cantidad, pues, la multitud de las partes de que consta no está determinada en absoluto y, por tanto, puedo admitir en él una multitud tal o como yo quiera. La multitud de las partes es mayor que todo número y es infinitamente divisible; de esta clase son los conceptos de espacio y tiempo, que ciertamente no son cosas en sí mismas, sino formas de la sensibilidad. En todo *quantum continuum,* el concepto de su cantidad no determina en absoluto su multitud; de ahí que no conste de partes simples. Un *quantum* que en sí mismo es *discretum* debe distinguirse del *quantum continuum* que, sin embargo, se presenta como *discretum;* el concepto por el que se determina en cuántas partes quiero dividirlo es *discretum,* aunque no es *discretum* en sí mismo. Un | 424
quantum que tiene partes que finalmente son heterogéneas es *discretum,* por ejemplo, una fanega de cereales. *Conceptus quanti dis-*

[35] «Cantidad discreta es la que está compuesta de unidades que a su vez no son cantidades.»

[36] Cantidad continua «es la que no está compuesta de partes simples».

ceptus quanti discreti est numerus. Ein quantum continuum enthält nicht partes aßignabiles oder deren Verbindung unter einander einen Zahlbegriff geben, die Menge der Theile die in einem quanto continuo ist omni aßignabili major, d. h. unendlich.

Größer ist etwas, z. E. B ist größer als A wenn A einem Theil von B gleich ist. *Vermehren* heißt, ein Ding in ein größeres verändern, *vermindern* ein Ding in ein kleineres verändern. Ein jedes quantum läßt sich vermindern; ein quantum aber das einfach ist, auch sich nicht vermindern ließe ist *minimum* [73] allein, wie kan man sich ein quantum denken, das sich nicht verändern ließe? von der Art ist die einzige Zahl 2, wenn ich mir ein Quantum aus 2 einfachen Theilen denke, und 1 fortnehme, so bleibt nur noch 1 übrig und außer diesem ist keine Größe mehr. Beym quanto continuo ist kein Theil minimum, denn nehme ich auch einen Theil weg, so bleibt mir doch noch immer ein Quantum übrig, man probire es z. E. beym Raum und Zeit. Leibniz nannte es auch daher conceptus deceptor es scheint etwas zu seyn und ist doch nichts z. E. die größte Geschwindigkeit;

größtes und kleinstes ist aber im Raum nicht möglich, denn jedes quantum ist als ein Theil von einem andern Raum anzusehen z. E. die Zeit selbst ist ein Theil von der Ewigkeit. Wenn ich daher von etwas sage: es ist groß; so gilt das nur comparative in Absicht meines Vermögens zu meßen und es alsdenn durch eine schwer intuitive Zahl vorzustellen, und „klein" wenn es in Absicht des Maßes durch eine leicht zu faßende Zahl kan vorgestellt werden. An sich selbst ist in den Größen kein Unterschied ob sie groß oder klein sind, sondern nur in Absicht ihrer Relation oder der Menge der Dinge und ihrem Verhältniß untereinander.

Von der Grösse

Jede Größe (Quantitaet) kan betrachtet werden *extensiv* oder *intensiv.* Die Quantitaet welche durch die Menge desjenigen so im Dinge enthalten ist, vorgestellt wird ist *extensiv.* Und die Quantitaet welche durch die Menge die durch das Ding gesezt

creti est numerus[37]. Un *quantum continuum* no contiene *partes assignabiles* o cuya conexión entre sí dé un concepto numérico, la multitud de las partes que está en un *quantum continuuum* es *omni assignabili major,* es decir, infinita.

Algo es mayor, por ejemplo, B es mayor que A si A es igual a una parte de B. *Aumentar* significa cambiar una cosa en una mayor, *disminuir,* cambiar una cosa en una más pequeña. Todo *quantum* puede ser disminuido; pero un *quantum* que es simple, aunque no pueda ser disminuido, es *minimum* [73] por sí solo. ¿Cómo se puede pensar un *quantum* que no se puede cambiar? De esta clase es el único número 2, si pienso en un *quantum* de dos partes simples, y quito una, entonces solo queda una, y aparte de esto no hay más cantidad. Con el *quantum continuum* no hay un *minimum* de parte, porque si quito una parte, todavía me sigue quedando siempre un *quantum;* pruébese con el espacio y el tiempo. Leibniz también lo llamó, en consecuencia, *conceptus deceptor*[38]: parece ser algo y, sin embargo, no es nada, por ejemplo, la máxima velocidad.

Pero lo mayor y lo menor no es posible en el espacio, pues todo *quantum* ha de entenderse como una parte de otro espacio; por ejemplo, el tiempo mismo es una parte de la eternidad. De ahí que si digo de algo: es grande, entonces esto hay que medirlo solo *comparative* con el propósito de mi facultad y representarlo mediante un número difícil de intuir, y «pequeño» si se tiene el propósito de medir mediante un número fácil de entender. En sí mismo no hay diferencia en las cantidades, ya sean grandes o pequeñas, sino solo en el propósito de su relación o de la multitud de las cosas y su relación mutua.

De la cantidad

Toda cantidad puede considerarse *extensiva* o *intensiva.* La cantidad que se representa por medio de la multitud de lo que está contenido en la cosa es *extensiva.* Y la cantidad que se representa por medio de la multitud que se pone mediante la cosa es *intensi-*

---

[37] «El concepto de cantidad discreta es número.»

[38] «Concepto engañador.»

wird, vorgestellt wird, ist *intensiv.* Einige sind quanta weil in ihnen eine Menge von Theilen enthalten ist und einige sind quanta, wodurch eine Menge als Grund gesezt wird z. E. die leuchtende
425 Kraft des Wachslichts ist | intensiv größer als des Talglichts, denn beym erstern würden wir in einer Entfernung von 2 Fuß und beym leztern nur von 1 Fuß lesen können, ersteres ist also ein Grund von einer größern Folge und dieser von einer kleinern, oder deutlicher: wenn ich einen Keßel und einen Fingerhut voll warmes Waßer nehme, so ist erstes extensiv größer als das lezte, ist aber das Waßer im Keßel nur lau und im Fingerhut siedend so ist dies lezte wieder intensiv größer als das 1ste. [74] Es giebt Gegenstände in denen man keine Menge unterscheiden kan und die doch als Theile müßen angesehen werden und welche intensiv sind, und dies heißt ein Grad, bey andern kan ich die Menge sehen, welches alsdenn eine extensive Größe ist. Ersteres wird nicht wie eine Menge von gleichartigen Theilen sondern wie eine Einheit von größern Folgen betrachtet. Die intensive Größe ist die eines Grundes, die extensive, eines Aggregats. Bey jeder Größe ist zwar eine Vielheit gedacht aber in der Vorstellung des quanti selbst liegt doch nicht die Vielheit. Denn mir kan ein Object gegeben werden das eine Einheit ist und wodurch nur eine größre Würkung gesezt wird, welches alsdenn eine intensive Größe ist und die eigentlich den Grund enthält[1]. In allen Gegenständen der Sinne können wir uns extensive Größe, wenn wir vieles empfinden, und intensive Größe z. E. wenn ein Schmerz mir alle Aufmerksamkeit benimmt, vorstellen. Was eine Einheit ist, kan also auch eine Größe haben aber als Grand und der Grade hat z. E. Bewustseyn, dieses erkenne ich blos an der Folge, und es ist der Grund der Unterscheidung eines Dinges von andern. Die Größe desjenigen was als Vielheit vorgestellt wird, ist extensiv, und als Einheit intensiv, welches wieder Grade hat. Alles z. E. was im Raum ist hat extensive Größe und so auch alles was in der Zeitfolge vorgestellt wird, was nehmlich eben im Raum oder Zeit wirklich Realitaet ist, oder was empfunden werden kan, denn wo

---

[1] Der Autor nennt die intensive Größe quantitas qualitatis, welches aber die Sache nicht erklärt, denn sehe ich etwas als eine Quantitaet an so muß ich es auch als Größe vorstellen.

va. Algunas son *quanta* porque en ellas se contiene una multitud de partes, y otras son *quanta* porque una multitud se pone como fundamento, por ejemplo, el poder luminoso de la vela de cera es | 425
intensivamente mayor que el de la vela de sebo, porque en el primero podríamos leer a una distancia de dos pies y en el segundo solo a una distancia de un pie; el primero, por tanto, es un fundamento de una consecuencia mayor y el segundo, de una menor; o dicho más claramente: si tomo una tetera y un dedal lleno de agua caliente, la primera es extensivamente mayor que el último, pero si el agua de la tetera solo está tibia e hirviendo la del dedal, el último es, por su parte, intensivamente mayor que la primera. [74] Hay objetos en los que no se puede distinguir una multitud, pero que, sin embargo, tienen que considerarse como partes, y que son intensivos, y esto significa un grado; con otros puedo ver la multitud, que es entonces una cantidad extensiva. El primero no se considera como una multitud de partes semejantes, sino como una unidad de mayores consecuencias. La cantidad intensiva es la de un fundamento, la extensiva, la de un agregado. En toda cantidad se piensa, ciertamente, una pluralidad, pero en la representación del *quantum* mismo no hay, sin embargo, pluralidad. Pues se me puede dar un objeto, que es una unidad, en cuyo caso solo se pone un efecto mayor, que es, por tanto, una cantidad intensiva y contiene propiamente el fundamento[39]. En todos los objetos de los sentidos podemos representarnos una cantidad extensiva cuando sentimos muchas cosas, y una cantidad intensiva, por ejemplo, cuando un dolor reclama toda mi atención. Lo que es una unidad puede tener también, por tanto, una cantidad, pero la tiene como fundamento[40] y de los grados, por ejemplo, la conciencia; a ella solo la conozco por la consecuencia, y es el fundamento de la distinción de una cosa respecto de otra. La cantidad de lo que se representa como pluralidad es extensiva, y como unidad, intensiva, lo que tiene a su vez grados. Todo lo que, por ejemplo, está en el espacio tiene cantidad extensiva y también todo lo que se representa en la secuencia temporal, es decir, lo que es efectivamente realidad en el espacio o el

---

[39] El autor llama a la cantidad intensiva *quantitas qualitatis,* lo que, sin embargo, no explica el asunto, porque si considero algo como una cantidad, entonces tengo que representarlo como magnitud *[Nota de Kant].*

[40] Suponemos que con *Grand* Volckmann quiso decir *Grund,* fundamento.

dies nicht ist, das nennen wir einen leeren Raum, eine leere Zeit,
und alle Realitaet der Erscheinung hat auch Grade, d. h. jede
gegebne Empfindung kan angesehen werden als eine andre Em-
pfindung die, selbst von null an, in der Zeit gewachsen ist, daher
kan man sie ansehen, als könne sie auch wieder bis 0 verschwin-
den und kleiner werden. Bey den Verstandes Realitaeten kön-
nen wir doch auch keine andre Beyspiele, als nur von dieser
entlehnte, geben, und er kan also nach mehr oder weniger Be-
426 griffen gedacht | werden, daher hat aller Verstand auch einen [75]
Grad, nach welchem er leicht etwas in unsern Begriff bringen
oder unterscheiden kan. Das Bewustseyn der Vorstellungen un-
ter allgemeine Regeln hat also Grade, und Leibniz nannte selbst
die 0 eine realitas evanescens oder verschwindende Realitaet,
welches sonst betracht wird als eine der 0 nächste Realitaet, und
die negation kan man daher als eine solche verschwindende Re-
alitaet ansehen. Man kan daher auch eine Größe sich einfach
denken nur als die eines Grundes und nicht wodurch eine Men-
ge gesezt wird.

Von der großen und kleinen Möglichkeit. Bey innerlich möglichem findt kein Grad statt denn da wird nur auf die innere Uebereinstimmung gesehen, die wir nur als die Uebereinstimmung mit dem principio contradictionis erkennen. Die hypothetische Möglichkeit hat aber eine Größe weil sie einen Grund hat der Grade enthält, denn je mehr Fälle zum Gegentheil da sind jemehr nimmt die Möglichkeit ab. Man hat eine besondre Rechenkunst die man calculum probabilium nennet |: Probabilitaet heißt der Grund der Möglichkeit im Verhältniß auf die Wahrscheinlichkeit:| und wodurch man den Grad der Möglichkeit berechnen kan. Fecunditas rationis oder pondus rationis ist ein Grund von sehr vielen Folgen wovon die Folgen immer selbst wieder Gründe sind, und der Grund ist intensive Größe. Eine unendlich kleine Möglichkeit ist so viel als Unmöglichkeit, und diese läßt sich daher denken ohne sie erst durch einen Wiederspruch zu erkennen. Die absolute innere Möglichkeit ist bey allen Dingen einerley, die hypothetische ist aber in Beziehung auf gewiße Bedingungen größer oder klei-

tiempo, o lo que se puede sentir; pues cuando no es así, lo llamamos espacio vacío, tiempo vacío; y toda la realidad del fenómeno tiene también grados, es decir, cada sensación dada puede considerarse como otra sensación que, incluso desde cero, ha aumentado en el tiempo y, por tanto, se puede considerar como si pudiera desaparecer de nuevo hasta el cero y hacerse más pequeña. En el caso de las realidades del entendimiento no podemos dar otros ejemplos que los prestados de ellas y, por tanto, se puede pensar según más o menos conceptos; | de ahí que todo entendimiento 426
tenga también [75] un grado, según el cual puede traer fácilmente algo a nuestro concepto o puede distinguirlo. La conciencia de las representaciones bajo reglas universales tiene, por tanto, grados, y el propio Leibniz llamó al 0 una *realitas evanescens* o realidad que se desvanece, la cual, por lo demás, se considera como una de las realidades próximas al 0, y de ahí que la negación pueda considerarse como una tal realidad que se desvanece. Cabe también pensar, por tanto, una cantidad simplemente como la de un fundamento y no como aquello por lo que se pone una multitud.

[DE LA POSIBILIDAD GRANDE Y PEQUEÑA]

De la posibilidad grande y pequeña. En el caso de lo internamente posible, no hay ningún grado, pues ahí solo se mira la concordancia interna, que meramente conocemos como la concordancia con el *principium contradictionis.* Pero la posibilidad hipotética tiene una cantidad, porque tiene un fundamento que contiene grados, pues cuanto más casos haya de lo contrario, más disminuye la posibilidad. Existe un arte especial de cálculo que se llama *calculum probabilium* (*probabilitas* se llama al fundamento de la posibilidad en relación con la probabilidad), y por medio de él se puede calcular el grado de posibilidad. *Fecunditas rationis* o *pondus rationis* es un fundamento de muchísimas consecuencias, en el que las propias consecuencias son siempre a su vez fundamentos, y el fundamento es una cantidad intensiva. Una posibilidad infinitamente pequeña es tanto como una imposibilidad, y en consecuencia se puede pensar sin conocerla primero por medio de una contradicción. La posibilidad interna absoluta es la misma en todas las cosas, pero la hipotética es mayor o menor respecto de ciertas condi-

ner, denn wenn alle Gründe da sind, so ists Gewisheit. — Alle Verknüpfung kan groß oder klein seyn und hat einen Grad, wenn die Einheit des Grundes und der Folge größer oder kleiner ist, jemehr das eine in das andre gesezt wird. Z. E. in der Freundschaft. Die Möglichkeit so fern sie nicht nihil negativum oder sich selbst wiedersprechendes enthält, sondern ein Ens imaginarium wozu kein Grund ist, so wird ein solch eingebildetes Ding das keinen Wiederspruch hat wie eine verschwindende [76] Möglichkeit angesehen.

Der Autor redt jezt von der Größe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Wenn man nun von dem transcendentalen der Einheit, des Mannigfaltigen im Dinge so fern es zu seinem Wesen gehört, der Wahrheit, und Vollkommenheit redt, so haben diese gar keine Größe und laßen sich daher auch gar nicht vergleichen, in einem gewißen Betracht ist zwar z. E. im Δ größre Einheit wie
427 im ○ weil dort nur | 1 und hier 3 Linien sind, Dinge können aber nur der Größe nach verglichen werden, wenn sie mit einem und demselben 3ten comparirt werden, und sonst auf keine Art, denn nur in Vergleichung mit einem 3ten können Dinge größer oder kleiner genant werden, haben sie ein verschiedenes Maaß so findt keine Vergleichung statt z. E. ich kan sagen $A > C$, und $B < C$ aber nicht $A > B$, $C < D$ hier ist nicht ein und ebendaßelbe 3te mit dem sie können verglichen werden. — Die Identitaet oder Diversitaet ist größer oder kleiner in so fern in einem und dem andern dieselbe Bestimmung gedacht wird, jemehr oder jeweniger Merkmahle eins mit dem andren enthält desto größer oder kleiner ist ihre Identitaet. — Conformitas rationi die Gemäßigkeit mit einem Grunde kan auch größer oder kleiner seyn wenn die Conformitaet gewißer Folgen mit gewißen Gründen größer oder kleiner ist. Die Uebereinstimmung mit einem zureichenden Grunde ist die größte. — Die Gesezze haben auch einen Grad, so fern ein solches auf viele Fälle ginge wäre es extensiv groß, der sogenante robur deßelben aber intensiv groß. Die absolute Nothwendigkeit hat keine Grade; bey allen Gesetzen denkt man sich eine Nothwendigkeit,

ciones, porque si todos los fundamentos están ahí, entonces es certeza. — Toda conexión puede ser grande o pequeña y tiene un grado; si la unidad del fundamento y la consecuencia es mayor o menor, una se pone en la otra, por ejemplo, en la amistad. La posibilidad, en la medida en que no contiene *nihil negativum* o algo que se contradice a sí mismo, sino un *ens imaginarium* para el cual no hay ningún fundamento; tal cosa imaginaria, entonces, que no contiene ninguna contradicción se considera como una [76] posibilidad que se desvanece.

El autor habla ahora de la cantidad de la unidad, la verdad y la perfección. Si ahora se habla de lo trascendental de la unidad, de lo múltiple en las cosas en la medida en que pertenece a su esencia, de la verdad y la perfección, entonces estas no tienen ninguna cantidad y, por tanto, no se pueden comparar en absoluto; desde un cierto punto de vista, en el círculo, por ejemplo, hay una unidad mayor que en el triángulo, porque en aquel solo hay | una lí- 427
nea y en este, tres; pero las cosas solo se pueden comparar en cantidad si se comparan con una y la misma tercera cosa; de lo contrario, no se pueden comparar de ninguna manera, pues solo en la comparación con una tercera las cosas se pueden llamar mayores o menores; si tienen una medida diferente, entonces no tiene lugar comparación alguna. Puedo decir, por ejemplo, A > C y B < C, pero no A > B, C < D; en este caso no hay una y la misma tercera cosa con la que se pueden comparar. — La identidad o la diversidad es mayor o menor en la medida en que se piensa la misma determinación en uno y el otro, cuanto más o menos características contenga una respecto del otro, mayor o menor será su identidad. — *Conformitas rationi,* la conformidad con un fundamento también puede ser mayor o menor si la conformidad de ciertas consecuencias con determinados fundamentos es mayor o menor. La concordancia con un fundamento suficiente es la mayor. — Las leyes también tienen un grado; en la medida en que tal grado afecta a muchos casos sería grande extensivamente, pero el llamado *robur*[41] de la ley es grande intensivamente. La necesidad

[41] Literalmente significa «roble», «madera de roble». Por extensión, «la parte más sólida de una cosa». Así, en Derecho se habla del *robur legis,* la solidez, la fuerza, el vigor de la ley, aquello de lo que depende la ley. Por ejemplo: «*Potest lex humana abrogari per contrariam consuetudinem communitatis; ergo robur ejus ab approbatione et*

wenigstens eine hypothetische, wiewohl man auch einen hohen Grad der hypothetischen Möglichkeit zuweilen Nothwendigkeit nennt. Bey Regeln die empirisch sind wird keine Nothwendigkeit sondern nur Allgemeinheit gedacht, denn hier muß uns die Erfahrung allein lehren; daher auch der Ausdruck: nulla regula sine exceptione nur von empirischen Regeln gilt, denn was ich aus der Vernunft erkenne, muß [77] nothwendig seyn. Grammaticalische Regeln und Regeln der Klugheit leiden daher exceptionen. Regeln die keine Exceptionen leiden nennt man *Geseze.* Nach dem Grade der Nothwendigkeit den es bey sich führt, hats auch mehr oder weniger Stärke, denn man sagt auch lex strictior oder latior obgleich jedes Gesez strictus seyn und keinen Spielraum erlauben sollte. Die die Allgemeinheit also weniger determiniren sind die kleinsten exceptionen und so umgekehrt. — Vollkommenheit Bonitaet ist größer oder kleiner, obzwar die transcendentale keinen Grad hat, denn nur respective auf einen gewißen Zwek kan ich etwas vollkommen nennen, die metaphysische Vollkommenheit oder die Vollkommenheit eines Dinges in dem Begriff des Dinges überhaupt, aber, welches Realitaet ist, läßt Grade zu. — Die Verändrung oder succeßio oppositorum eines und deßelben Dinges ist groß oder klein, nachdem die Bestimmungen von einander sehr differiren; jemehr, je größere Bestimmungen aufeinander folgen
428 je größer die Entgegen|setzung ist, je größer ist die Verändrung. Summum bonum metaphysicum enthält alle Realitaet.

Der Begriff der Relation

Jede allgemeine Erkentniß hat einen gewißen Umfang und faßt verschiedenes unter sich. Diese Sphaera oder Inbegriff der Dinge kan in 2 Theile getheilt werden z. E. alle Δ sind recht oder schiefwinklicht, dieses disjunctive Urtheil ist also eine Relation 2er Theile worin das ganze Feld der Erkentniß eingetheilt ist, denn diese beyde sind Compartes einer einzigen Erkentniß oder

absoluta no tiene grados; en todas las leyes se piensa una necesidad, al menos una necesidad hipotética, aunque un alto grado de posibilidad hipotética se llama a veces necesidad. En el caso de las reglas que son empíricas no se piensa en la necesidad, sino en la universalidad, porque aquí solo la experiencia tiene que enseñarnos; de ahí también que la expresión: *nulla regula sine exceptione*[42], solo valga respecto de las reglas empíricas, porque lo que conozco por la razón tiene que [77] ser necesario. De ahí que las reglas gramaticales y las reglas de la prudencia sufran excepciones. Las reglas que no sufren ninguna excepción se llaman *leyes*. Según el grado de necesidad que lleve consigo, tiene también más o menos fuerza, pues también se llama *lex strictior* o *latior;* aunque toda ley debe ser *stricta* y no permitir ningún margen de acción. Las *exceptiones* que menos determinan la universalidad son, pues, las más pequeñas, y viceversa. — La calidad de la perfección es mayor o menor, aunque lo trascendental no tiene grado, pues solo puedo llamar a algo perfecto *respective* un cierto fin, la perfección metafísica o la perfección de una cosa en el concepto de la cosa en general, pero lo que es realidad permite grados. — El cambio o *successio oppositorum* de una y la misma cosa es grande o pequeño, ya que las determinaciones difieren mucho entre sí; cuanto más, cuanto mayores se sigan mutuamente las determinaciones, | mayor será la oposición, mayor será el cambio. El *sum-* 428
mum bonum metaphysicum contiene toda la realidad.

El concepto de relación

Todo conocimiento universal tiene un cierto alcance y abarca diversas cosas. Esta *sphaera* o conglobación de las cosas se puede dividir en dos partes. Por ejemplo, «todo triángulo es rectángulo u oblicuángulo»; este juicio disyuntivo es, por tanto, una relación de dos partes en la que se divide todo el terreno del conocimiento, porque ambas son *compartes* de un único conocimiento o *sphaera*

consensu communitatis pendet» (Gratiano, *in Decret.*). O sea: «La ley humana puede abolirse por una costumbre contraria de la comunidad; por tanto, su solidez, su fuerza depende de la aprobación y el consenso de la comunidad».

[42] «Ninguna regla sin excepción.»

Sphaera überhaupt. Wenn wir uns einen Begriff eines Dinges das in Ansehung seiner Categorien bestimmt ist, vorstellen, so ist dies ein reiner Verstandesbegriff. Die Categorische ist die rechte Art zu urtheilen und die andre beruhen drauf. Die hypothetische und disjunctive Urtheile setzen die categorische voraus, daher liegt der Begriff der Substanz auch den übrigen zum Grunde, indem die Relation der Substanz zum Accidens allen übrigen zum Grunde liegt. Man nennt daher Substanz das Substratum |: was allen zum Grunde liegt: | alles übrigen. Substanz ist das, was nicht blos als Subject gedacht wird, sondern an sich selbst nur als Subject existirt. Accidens was nicht anders [78] als nur wie eine Bestimmung von andren Dingen existirt z. E. Wärme und Kälte kan nicht für sich selber seyn, sondern ist nur eine Bestimmung von einem andren Dinge das warm ist. Das was einem Dinge als Praedicat zukomt, heißt *inhaerens,* daher können wir sagen: alles accidens ist inhaerens, und was als Subject selbst existirt ist *subsistens.* Solche subsistentia können wohl Theile andrer Dinge aber nicht Praedicate seyn, denn sie existiren an sich selber wie ein Subject welches freylich mit andern zu einem Ganzen verbunden ist, z. E. der Ziegelstein am Hause ist nicht sein Praedicat, sondern ein Subsistens. Der Autor definirt Accidens durch etwas das nicht anders als bloß wie Determination von andren Dingen existirt, was aber, sagt er, existiren kan, ob es gleich nicht als Bestimmung von andren Dingen existirt, ist Substans; folglich nimmt er es nicht für nothwendig an daß eine Substans keine Bestimmung von andern seyn kan. Ich kans aber kurz sagen: was an sich selbst Subject ist. Accidens kan also nicht anders existiren als wie eine Determination von andren, keine negative Praedicate sind aber accidentia, sondern diese müßen affirmativa seyn d. h. sie haben alle
429 Realitaet in sich z. E. die Unwißenheit ist kein | accidens denn sie ist eine negation, aber die Gedanken sind accidens denn sie sind etwas reales, positives das ein seyn in sich schließt. Vom nicht seyn kan ich mir aber kein Inhaerens denken. Locke in seinem Versuch vom menschlichen Verstande, sagt: wir stellen uns die Substanz als den portitor (Träger) aller Accidenzen vor, z. E. ich bin die Substanz, die Begierden, Gedanken etc. die accidenzen, folglich ist das ich gleichsam der Träger dieser Begierden, Gedanken etc. Die Accidentia sind aber nicht besondre Dinge die existiren sondern nur besondre Arten die Existenzen zu betrach-

en general. Si nos representamos un concepto de una cosa que está determinada respecto de sus categorías, entonces es este un concepto puro del entendimiento. Lo categórico es la forma correcta de juzgar y las otras se basan en ella. Los juicios hipotéticos y los disyuntivos presuponen el categórico, por lo que el concepto de sustancia está también en la base de los otros, ya que la relación de la sustancia con los accidentes está en la base de todos los demás. La sustancia se llama, por tanto, el *substratum* (lo que está en la base de todo lo demás). La sustancia es aquello que no se piensa simplemente como sujeto, sino que existe en sí misma solo como sujeto. *Accidens,* lo que no existe [78] sino solo como una determinación de otras cosas; por ejemplo, el calor y el frío no pueden ser por sí mismos, sino que son solo una determinación de otra cosa que está caliente. Lo que conviene a una cosa como predicado se llama *inhaerens,* por ello podemos decir: todo accidente es *inhaerens,* y lo que existe como sujeto en sí mismo es *subsistens.* Semejantes *subsistentia* pueden ser acaso partes de otras cosas, pero no pueden ser predicados, porque existen en sí mismas como un sujeto que está, no obstante, unido a otros en un todo, por ejemplo, el ladrillo de la casa no es su predicado, sino un *subsistens.* El autor define *accidens* por medio de algo que no existe sino como mera determinación de otras cosas; pero lo que puede existir, dice, aunque no como determinación de otras cosas, es *substans;* en consecuencia, no considera necesario que un *substans* no pueda ser una determinación de otras cosas. Pero yo puedo decir, brevemente: lo que en sí mismo es sujeto. El *accidens,* por tanto, no puede existir más que como una determinación de otras cosas; pero ningún predicado negativo es *accidens,* sino que los *accidentia* tienen que ser afirmativos, es decir, tienen toda la realidad en sí mismos; por ejemplo, la ignorancia no es un | *accidens,* pues es una negación; 429
pero los pensamientos son *accidens,* porque son algo real, algo positivo que incluye un ser. Pero del no-ser no puedo pensar nada *inhaerens.* Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* dice: nos representamos la sustancia como el *portitor* (portador) de todos los accidentes; por ejemplo, yo soy la sustancia; los deseos, los pensamientos, etc., los accidentes; en consecuencia, el yo es, por así decir, el portador de estos deseos, pensamientos, etc. Pero los *accidentia* no son cosas peculiares que existen, sino solo modos peculiares de considerar a los existentes, por lo que estos no pue-

ten, diese dürfen also nicht getragen werden, sondern es bedeut nur die mancherley Bestimmung des Daseyns eines und deßelben Dinges. Nur die Substanzen existiren, und diese müßen nicht als verschieden von den accidenzen angesehen werden.

Das Verhältniß der Substans zum accidens ist indeß ganz etwas anders als das Verhältniß der Würkung zur Ursache, Substans ist quod non existit sicut praedicatum alterius, quod non existit sicut caußatum alterius ist aber ganz etwas anders, und hierin irrte sich eben Spinoza. Ich kan als subsistens und doch auch als depen|dens [79] existiren. Hiebey hört man oft eine Klage, daß wir die accidenzen der Substanzen aber nicht das substantiale kennen oder das Subject nach Absonderung aller accidenzen Ich bemerke z. E. daß ich denke, fühle, Regungen empfinde etc. Dies sind accidentia, nun wollte ich aber gern alle accidenzen weglaßen, und nur das Subject, Substratum wißen. — Das substantiale können wir aber gar nicht erkennen, weil es nur wie ein correlatum aller accidenzen oder Begriff von Etwas von dem alle accidenzen Praedicate sind, anzusehen ist. Nur durch Urtheile oder Praedicate können wir alle Dinge erkennen und das Subject ist ein Etwas das durch die Praedicate erkant wird, denn das Urtheil enthält die verschiedenen Praedicate vom Subject und dies ist nur ein Etwas überhaupt[2]. Ein absolutes subject was übrig bliebe wenn wir alle Praedicate weglaßen, könte also durch nichts gedacht werden, daher ist es unmöglich, weil es der menschlichen Natur selbst zuwieder ist, denn wir erkennen alles nur discursiv, ob wir gleich, wie wir in der Folge sehen werden, doch ein Etwas annehmen müßen das alles intuitiv und also unmittelbahr erkennt. Der Begriff von Substanz ist nichts weiter, als ein Begriff der Verstandes Handlung im categorischen Urtheil und besteht im Verhältniß des Subjects zum Prae|dicat.

430 | Attendiren wir gar nicht aufs Object sondern blos auf die Form im Urtheilen, so können wir bald das Object als Praedicat, bald das Praedicat statt Object brauchen, ist der Begriff aber so beschaffen daß er in Ansehung des logischen Urtheils determinirt

[2] unsre Erkenntnis besteht darin, die Vorstellung von etwas unter unsren Begriff zu bringen, und diese Vorstellungen sind Praedicate.

den ser sustentados, sino que solo significa la múltiple determinación de la existencia de una sola y misma cosa. Solo existen las sustancias, y estas no tienen que considerarse como diferentes de los accidentes.

La relación del *substans* con el *accidens* es, no obstante, muy diferente de la relación del efecto con la causa; *substans* es *quod non existit sicut praedicatum alterius*[43], pero *quod non existit sicut caussatum alterius*[44] es algo muy diferente, y Spinoza se equivocó en esto. Yo puedo existir como *subsistens* y también como *dependens.* [79] En este punto se oye a menudo la queja de que conocemos los accidentes de las sustancias, pero no lo sustancial o el sujeto después de que se hayan separado todos los accidentes. Advierto, por ejemplo, que yo pienso, siento, experimento emociones, etc. Estos son accidentes, pero ahora me gustaría omitir todos los accidentes y conocer solo el sujeto, el *substratum.* — No podemos, sin embargo, conocer en modo alguno lo sustancial, porque solo puede considerarse como un *correlatum* de todos los accidentes o como el concepto de algo de lo que todos los accidentes son predicados. Solo mediante juicios o predicados podemos conocer todas las cosas y el sujeto es un algo que se conoce mediante los predicados, pues el juicio contiene los diferentes predicados del sujeto y este es solo un algo en general[45]. Un sujeto absoluto que quedara cuando omitimos todos los predicados no podría pensarse, por tanto, mediante nada, por lo que es imposible; porque es contrario a la misma naturaleza humana, pues nosotros conocemos todo solo discursivamente, aunque, como veremos a continuación, tenemos que admitir, no obstante, un algo que conoce todo intuitivamente y, por lo tanto, de manera inmediata. El concepto de sustancia no es nada más que un concepto de la acción del entendimiento en el juicio categórico y consiste en la relación del sujeto con el predicado.

| Si no atendemos al objeto, sino meramente a la forma del juzgar, entonces podemos usar ora el objeto como predicado, ora el predicado en lugar del objeto; pero si el concepto está constituido de tal manera que se determina respecto del juicio lógico, entonces 430

[43] Sustante es «lo que no existe como predicado de otra cosa».

[44] «Lo que no existe causado por otra cosa.»

[45] Nuestro conocimiento consiste en traer la representación de algo bajo nuestro concepto, y estas representaciones son predicados *[Nota de Kant].*

ist, so existirt das Subject nur als Subject und nicht als Praedicat, und denn heißt es Substanz. A priori können wir aber nicht deutlich einsehen, wie etwas allein als Subject ohne ein Praedicat zu seyn, und wie dieses allein ohne Subject zu seyn, existiren kan z. E. wie die Gedanken blos als Praedicat vom Menschen existiren, man kan a priori gar nicht anzeigen ob es als Subject oder als Praedicat allein existire, die Möglichkeit zu subsistiren, und die Unmöglichkeit zu subsistiren durch die Möglichkeit und Nothwendigkeit zu inhaeriren können wir also gar nicht einsehen; daher ist es auch unmöglich das Subject ohne Begriffe oder Praedicate sich zu denken, denn es ist den Regeln [80] des Denkens schlechterdings zuwieder. Aristoteles nante diesen Saz auch ἐντελέχεια. In allen Dingen wechseln nichts wie accidentia, aber die Substanz bleibt; dies ist das Princip der Beharrlichkeit der Substanz, denn die Verbindung der Theile sind accidentia und die werden verändert, die Substanz aber oder Materie bleibt dies ist ein nothwendiges Principium zur Möglichkeit der Erfahrung.

Da auf das was vorhergehet, nach allgemeinen Regeln etwas folgt, ist der Saz des zureichenden Grundes: Gegenstände und die Folgen derselben können nun nie in der Erfahrung gedacht werden, wenn nicht diese Folgen unter gewißen Regeln geschehen, ohne dies können die Gegenstände der Sinne keine Erfahrung geben weil diese nicht bloße Rhapsodie seyn soll, zur Erfahrung gehört ferner der Grundsaz, daß die Substanzen bleiben, wäre dieses nicht, so fände kein Zusammenhang nach allgemeinen Regeln in der Erfahrung statt. Diesen Saz haben die Philosophen nicht einmahl zu beweisen gesucht, obgleich viele Bände drüber geschrieben sind, sie haben sich gar nicht dran gewagt, weil sie gleich scheiterten, und doch ist der Saz von der alleräußersten Wichtigkeit, daß nur den accidentibus vicißitudo zukomt aber das Subject muß diesen nicht unterworfen seyn. Sollen Veränderungen seyn, so sezt man ein Object voraus in welchem die Praedicate auf einander folgen, denn wenn das Subject selbst wechselt so wird es nicht verändert, sondern denn ists schon etwas andres, es sezt also immer die Beharrlichkeit des Subjects voraus indeß die Bestimmungen untereinander wechseln, und dies heißt die Verändrung, jezt würde man
431 aber fragen: wie ist Verändrung möglich? wie ist möglich daß | etwas den Grund seines eignen Gegentheils zugleich enthält?, da wir daher die Möglichkeit der Verändrung nicht begreifen können, so

el sujeto existe solo como sujeto y no como predicado, y entonces se llama sustancia. Sin embargo, *a priori* no podemos entender claramente cómo algo puede existir solo como sujeto sin ser un predicado, y cómo este puede existir solo sin ser sujeto; por ejemplo, así como los pensamientos existen meramente como predicados del ser humano, no se puede indicar *a priori* si ello existe solo como sujeto o como predicado, y la posibilidad de subsistir y la imposibilidad de subsistir no podemos entenderlas, por tanto, en modo alguno mediante la posibilidad y la necesidad de poder inherir; de ahí que es también imposible pensar el sujeto sin conceptos o predicados, porque es absolutamente contrario a las reglas [80] del pensamiento. Aristóteles llamó a este principio también ἐντελέχεια. En todas las cosas nada cambia sino los *accidentia,* pero la sustancia permanece; este es el principio de la permanencia de la sustancia, pues la conexión de las partes son *accidentia* y cambian, pero la sustancia o la materia permanece; este es un principio necesario de la posibilidad de la experiencia.

Dado que a lo que precede le sigue algo según reglas universales, el principio de razón suficiente es: los objetos y sus consecuencias no se pueden pensar nunca en la experiencia, a menos que estas consecuencias ocurran bajo ciertas reglas sin las cuales los objetos de los sentidos no pueden proporcionar experiencia alguna, porque esta no puede ser una mera rapsodia. A la experiencia pertenece también el principio de que las sustancias permanecen; si no fuera así, no habría ninguna conexión según reglas universales de la experiencia. Los filósofos ni siquiera han tratado de probar este principio, aunque sobre él se han escrito muchos volúmenes; no se atrevieron a hacerlo porque hubieran fracasado de inmediato. Y, sin embargo, el principio de que la *vicissitudo* solo corresponde a los *accidentia,* pero el sujeto no tiene que estar sometido a ella, es de la más extrema importancia. Si se producen cambios, entonces se presupone un objeto en el que los predicados se siguen unos a otros, porque si es el sujeto mismo el que varía, entonces no cambia, sino que ya es otra cosa; siempre se presupone, por tanto, la permanencia del sujeto para que las determinaciones varíen entre sí, y a esto se le llama cambio. Pero ahora cabría preguntar: ¿cómo es posible el cambio?, ¿cómo es posible que | algo contenga a la vez el fundamento de su propio 431
contrario? Así como no podemos comprender la posibilidad del

begreifen wir auch nicht die Beharrlichkeit wir können dies nicht aus dem bloßen Begriff ableiten sondern es muß ein 3tes kommen, nehmlich die Möglichkeit der Erfahrung, denn sonst kommt der Zusammenhang nicht hinaus.

Der Begriff der Kraft, worin auch der der Ursache liegt. Ich kan nehmlich die Substanz auch als Ursache die das accidens der inhaerentien enthält, betrachten. Die accidentia [81] sind immer real, weil sie aber nur inhaerendo existiren so ist es immer wie Folge anzusehen. Der Respectus einer Substanz zu den accidentibus in so fern sie den Grund davon enthält ist die caußalitaet, und so fern sie allgemeinen Grund von einer gewißen Art der Accidenzien enthält, ists *Kraft.* Die Accidenzien der Inhaerenzien zeigen also immer auf die caußalitaet der Substanz, sonst fehlte man hier in der Distinction sehr, indem man sagte, Substans ist das, was den Grund der Wirklichkeit der accidenzien enthält, oder der Bestimmungen einer Sache, alsdenn ist aber jede Substanz eine Kraft, denn sie sind die Gründe von allem. Es ist aber nicht selbst eine Kraft, sondern es enthält Kräfte, denn der respectus der Substanz zu den accidentibus in so fern sie den Grund der inhaerenzen enthält, heißt Kraft, die Substanzen sind also nicht selbst respectus, sondern es kommt ihnen nur zu z. E. die Lichtstrahlen haben eine erwärmende Kraft, ich kan aber nicht sagen, sie sind eine erwärmende Kraft, denn sie haben außer diesen noch andre Inhaerenzen. Alle Kräfte werden eingetheilt in *primitive,* Grundkräfte welche auch vis originaria heißen kan, und *derivative,* abgeleitete Kräfte. Ich kan jemandem auch Accidenzien von verschiedener Art zuschreiben z. E. Denkkraft und Einbildungskraft und die besondre Arten der Caußalitaet einer Substanz in Ansehung der accidenzien heißen *verschiedene Kräfte,* diese müßen aber mit der Einheit der Substanz übereinstimmen. Die Caußalitaet der Substanzen in Ansehung aller accidenzien zusammengenommen würde eine *Grundkraft* seyn, und die andren würde man als derivative ansehen. Wir müßen aber verschiedene Kräfte haben und diese nennen wir in Ansehung der Verschiedenheit, Grundkräfte, denn wir können die verschiedenen accidenzien nicht auf einerley Art erklären, weil wir alsdenn ihrer Ungleichheit ungeachtet doch ihre Gleichart einsehen müßten z. E. die Schwere und die Härte können wir nicht aus einem Princip
432 ableiten, weil es ungleichartige Bestimmungen seyn, sondern | wir müßen denn über eine aparte Grundkraft denken. Auf die vim pri-

cambio, así tampoco comprendemos la permanencia; no podemos derivarla del mero concepto, sino que tiene que venir un tercero, a saber, la posibilidad de la experiencia, pues de lo contrario no surge la relación.

El concepto de fuerza, en el que también se halla el de la causa. Puedo también tratar, en efecto, la sustancia como causa que contiene el *accidens* de lo que inhiere. Los *accidentia* [81] son siempre reales, pero como solo existen *inhaerendo,* siempre hay que considerarlos como consecuencia. El *respectus* de una sustancia a los *accidentia,* en la medida en que contiene el fundamento de ello, es la causalidad, y en la medida en que contiene el fundamento universal de un cierto tipo de accidentes, es *fuerza.* Los accidentes de lo inherente apuntan siempre a la causalidad de la sustancia; de lo contrario, no se haría bien la distinción diciendo que *substans* es lo que contiene el fundamento de la realidad efectiva de los accidentes o de las determinaciones de una cosa; porque entonces toda sustancia sería una fuerza, ya que son los fundamentos de todo. Pero no es una fuerza en sí misma, sino que contiene fuerzas, porque el *respectus* de la sustancia con los *accidentia,* en la medida en que contiene el fundamento de lo inherente, se llama fuerza; las sustancias, por tanto, no son en sí mismas *respectus,* sino que solo es propio de ellas; por ejemplo, los rayos de luz tienen una fuerza de calentamiento, pero no puedo decir que sean una fuerza de calentamiento, porque tienen otras inherencias además de esta. Todas las fuerzas se dividen en *primitivas* o fuerzas básicas, que también se pueden llamar *vis originaria,* y fuerzas *derivadas.* También puedo atribuir a alguien accidentes de diferentes tipos, por ejemplo, el poder de pensar y la fuerza de la imaginación, y los tipos especiales de causalidad de una sustancia respecto de los accidentes se denominan «fuerzas diferentes», pero estas deben concordar con la unidad de la sustancia. La causalidad de las sustancias respecto de todos los accidentes tomados en conjunto sería una *fuerza básica,* y las demás se considerarían derivadas. Pero debemos tener fuerzas diferentes y, en vista de la variedad, las llamamos fuerzas básicas, pues no podemos explicar los diferentes accidentes de una única manera, porque, a pesar de su desigualdad, debemos reconocer su semejanza; no podemos derivar, por ejemplo, la pesantez y la dureza de un principio, porque son determinaciones de distinto

mitivam unicam [82] zu kommen ist daher dem menschlichen Verstand unmöglich, sondern wir suchen nur die derivative Kräfte auf die primitive zu reduciren, nehmlich wir suchen, ob nicht verschiedne derivative Kräfte von einer können abgeleitet werden. Daher probiren wir, ob wir nicht bey allen Körpern auf eine Grundkraft hinauskommen, allein die verschiedene heterogenitaet macht dies unmöglich, denn sie müßten alsdenn homogen seyn. Alle Physic läuft darauf hinaus die verschiedenen Kräfte die wir aus den mancherley Verändrungen abnehmen, soviel möglich auf Grundkräfte zu reduciren, jemehr wir dies können, desto mehr haben wir Philosophie, und man geht deswegen zulezt soweit die Grundkräfte der Substanzen zu suchen. Deswegen hat man im Anfange soviel Kräfte als man Würkungen gewahr wird, bis man sie vielmöglichst aus einem Grund abzuleiten sucht, z. E. die Saite auf dem Klavier hat eine tönende und elastische Kraft, man kan aber die tönende aus der elastischen ableiten.

Den Alten vornehmlich der Aristotelischen Philosophie gab man Schuld, daß sie mehr mit den qualitates occultas, verborgenen Eigenschaften der Dinge, um sich geworfen haben, da es doch beßer ist gerade zu bey so etwas seine Unwißenheit zu gestehen so z. E. bey der Magnetischen Kraft, als gleichsam alles aufzulösen effectiren zu wollen. Diese qualitas occulta ist eigentlich das, wenn der bloße Name oder die Würkung einer uns unbekanten Kraft für die Kraft selber ausgegeben wird z. E. wenn ein Baum einen andren Sprößling hervorbringt so nent mans vis plastica oder die fortpflanzende Kraft, das heißt aber, man hat dieser Kraft nur einen andren Namen gegeben, nicht sie aber von der primitiven Kraft abgeleitet eigentlich ists also fallacia per qualitates occultas, oder, wenn eine Saite auf der Violine angegeben wird und derselbe Ton sich auch auf dem Klavier hören läßt so sagt man: es ist Sympathie d. h. wenn ein Ding leidet machts daß das andre mit leidet, dies ist ja aber keine Erklärung, keine reduction der gegebnen Kraft auf die Grundkraft, sondern es ist daßelbe was ich weiß nur mit [83] einem andren Namen genannt.

Vom Zustand. Wir legen einen Zustand einem Dinge bey, welches die durchgängige Bestimmung eines Dinges wirklich in der Zeit ist, denn wir betrachten in der Zeit nicht allein das Ding selber, sondern haben auch noch immer einen Begriff von einem Zustande. Die Definition des Autors hievon ist: est coexistentia mutabilium cum fixis oder die Zusammenstimmung der veränderlichen

tipo, sino que | tenemos que pensar en una fuerza básica aparte. 432
Llegar a la *vis primitiva unica* [82] es, por tanto, imposible para el entendimiento humano, pero solo buscamos reducir las fuerzas derivadas a las primitivas, es decir, buscamos si las diferentes fuerzas derivadas no pueden derivarse de una sola. De ahí que tratemos de averiguar si no llegamos a una fuerza básica para todos los cuerpos; pero la heterogeneidad diferente lo hace imposible, ya que entonces tendrían que ser homogéneas. Toda la física tiene como finalidad reducir tanto como sea posible las distintas fuerzas que comprobamos a partir de los distintos cambios a fuerzas básicas; cuanto más podemos hacer esto, tanto más tenemos filosofía, y por ello se va tan lejos, en definitiva, para buscar las fuerzas básicas de las sustancias. Por eso al principio se tienen tantas fuerzas como efectos se descubren, hasta que se busca derivarlos todo lo posible de un fundamento, por ejemplo, la cuerda del piano tiene una fuerza sonora y una elástica, pero se puede derivar la sonora de la elástica.

A los antiguos, especialmente a la filosofía aristotélica, se les culpaba de haberse abandonado a las *qualitates occultas,* las propiedades ocultas de las cosas, puesto que es mejor admitir la propia ignorancia en tales asuntos, por ejemplo, en el caso de la fuerza magnética, que querer proceder a disolverlo todo, por así decir. Esta *qualitas occulta* tiene lugar en realidad cuando se da para la fuerza misma el mero nombre o el efecto de una fuerza desconocida para nosotros; por ejemplo, cuando un árbol produce otro brote se le llama *vis plastica* o la fuerza vegetativa, pero esto significa que a esta fuerza solo se le ha dado otro nombre, no que se deriva de la fuerza primitiva; se trata en realidad, por tanto, de una *fallacia per qualitates occultas;* o, si se toca en una cuerda del violín y se puede escuchar el mismo sonido en el piano, se dice: es simpatía, es decir, cuando una cosa padece hace que la otra padezca con ella; pero esto no es una explicación, ni una reducción de la fuerza dada a la fuerza básica, sino que es lo mismo que lo que sé, solo que llamado con [83] otro nombre.

Del estado. Atribuimos un estado a una cosa, que es la determinación completa efectivamente real de una cosa en el tiempo, porque en el tiempo no solo consideramos la cosa misma, sino que también tenemos un concepto de un estado. La definición que el autor da de él es: *est coexistentia mutabilium cum fixis,* o la concor-

433 mit den beständigen | Bestimmungen, die zusammen zu seinem Daseyn gehören. Der innere Zustand ist die Zusammenstimmung der innern, der äußere, seiner äußern Bestimmungen.

agere und pati: handeln und würken kan nur Substanzen beygemeßen werden Die Handlung actio ist diejenige Bestimmung der Kraft einer Substanz als einer Ursache, eines gewißen accidens, diese Bestimmung als Caußalitas ist Substanz, caußalitas ist die Eigenschaft so fern wie sie Ursache ist. Wir können sagen daß wir in der Welt nur die Dinge durch die Verändrungen kennen lernen, oder wenn die Kraft den Verändrungen entgegenwirkt, also können wir auch nur durch Verändrung die Kräfte in der Welt kennenlernen. Die Actio ist *immanens* oder *transiens,* erstes, wenn sie die Ursache eines accidens ist, das ihr selbst inhaerirt z. E. wenn ich die Gedanken würken laße, und dann heißt die Substanz actio. 2tes wenn die Ursache eines accidens außer mir ist, und denn heißts, ich habe auf sie keinen Einfluß, welches also *leiden* heißt, und erstres *handeln.* Paßio heißt die Inhaerenz eines accidentis einer Substanz durch die Kraft die außer ihr ist z. E. der Vernunftschluß ist actio, die Begierden zeigen zwar auch einen Grund zu handeln an, allein da es noch sehr weit von der That ist, so grenzts näher der Paßio, indem es einen influxum eines andren voraussezt.

Der Begriff des Commercii: ist die Relation 2er Substanzen, so fern ihr influxus mutuus ist; fließt das eine Ding blos auf das andre ein so daß 1stes agens andres patiens ist, so sind sie nicht in Gemeinschaft, sondern nach einem juristischen Ausdruck nur vnilateralis, fließen sie aber wechselseitig ein, so sind sie in commercio, und alsdenn gegeneinander zugleich handelnd und leidend. In der Welt ist keine Substanz gegen die andre bloß paßio, daß sie nicht auch wieder actio seyn sollte, weil sie sonst auch kein Ganzes ausmachen würden. Ein accidens in Ansehung deßen eine Substanz paßio ist frägt sich ob [84] dieselbe Substanz auch zugleich actio könne genant werden? — Das ist klar z. E. wenn ich zu jemandem spreche, so ist er in so fern paßiv, indem er fremde Ideen überkomt, ich kan aber wieder in keinem Menschen selbst Ideen hervorbringen, wenn er sie nicht hervorbringt, oder ferner, wenn ich die Saite auf dem Klavier zwicke so zittert sie und ist in so weit leidend, aber auch zugleich activ vermöge ihrer Elasticität, daher ist jede Substanz indem daß sie leidet, auch zugleich *selbständig.* Da also das Accidens der Substanz inhaerirt, so mag der Grund wodurch eine

dancia de las determinaciones mutables con las | constantes, que 433
juntas pertenecen a su existencia. El estado interno es la concordancia de lo interno, de lo externo, de sus determinaciones externas.

Agere y pati. Actuar y obrar solo se pueden atribuir a las sustancias. La acción, *actio,* es aquella determinación de la fuerza de una sustancia como causa de un determinado *accidens;* esta determinación como *caussalitas* es sustancia; *caussalitas* es la propiedad en la medida en que es causa. Podemos decir que en el mundo solo llegamos a conocer las cosas a través de los cambios, o cuando la fuerza contrarresta los cambios; por tanto, solo podemos llegar a conocer las fuerzas en el mundo a través del cambio. La *actio* es *immanens* o *transiens;* la primera, cuando es la causa de un *accidens* que inhiere en ella misma; por ejemplo, cuando hago que los pensamientos obren, y entonces la sustancia se llama *actio.* La segunda, cuando la causa de un *accidens* está fuera de mí, y entonces se dice que no tengo influencia sobre ella, lo cual se llama, por tanto, *padecer,* y lo primero, *actuar. Passio* es la inherencia de un *accidens* de una sustancia mediante la fuerza que está fuera de ella; por ejemplo, el razonamiento es *actio,* los deseos muestran también una razón para actuar, pero como está todavía muy lejos del hecho, la *passio* delimita más de cerca al presuponer un *influxum* de otro.

El concepto de commercium: es la relación de dos sustancias, en cuanto que su *influxus* es *mutuus;* si una cosa fluye simplemente de la otra, de modo que la primera es el *agens* y la segunda es el *patiens,* entonces no están en comunidad, sino, según una expresión jurídica, solo *unilateralis.* Pero si fluyen mutuamente, están en *commercium,* y entonces están actuando y padeciendo a la vez recíprocamente. En el mundo ninguna sustancia es meramente *passio* respecto de la otra, de tal modo que tampoco tuviera que ser a su vez *actio,* porque de lo contrario tampoco constituirían un todo. De un *accidens* respecto del cual una sustancia es *passio* se pregunta: ¿puede [84] la misma sustancia ser llamada también a la vez *actio*? — Está claro, por ejemplo, que cuando hablo con alguien, es pasivo en la medida en que recibe ideas ajenas, pero a su vez yo no puedo producir ideas en nadie si él no las produce; o, aparte de esto, cuando toco la cuerda del piano, la cuerda vibra y en esa medida está padeciendo, pero al mismo tiempo también es activa en virtud de su elasticidad; por tanto, toda sustancia, a la vez que padece, es también *independiente.* Dado, pues, que el *accidens* de la sustancia inhiere, el

434 Substanz bestimmt wird | auch außer ihr liegen, sie ist doch zugleich auch gegen dieselbe actio.

Vermögen und Kraft muß von einander unterschieden werden. Beym Vermögen stellen wir uns die Möglichkeit einer Handlung vor, es enthält nicht den zureichenden Grund der Handlung welches die Kraft ist sondern die bloße Möglichkeit derselben. Alle Kraft ist entweder *lebendig,* die handelt (und also innerlich und äußerlich zureichend ist, sie ist der Grund der Würkung des caußati oder accidentis), oder *todt* die innerlich zureichend und doch äußerlich unzureichend ist oder wodurch doch keine Handlung geschieht weil alsdenn eine äußere Ursache zum Gegentheil da seyn muß z. E. jeder Körper hat eine Kraft zu fallen, dies geschieht aber nicht, wenn eine andre entgegen gesezte Kraft ihm wiedersteht; so fern kein Wiederstand ist, so sind also alle Kräfte lebend. Der Conatus Bestrebung ist eigentlich die Bestimmung eines Vermögens ad actum, diese müßte das Vermögen bey todten Kräften erst in lebendige Kraft verwandeln, und bedeutet also eigentlich die Unzulänglichkeit einer todten Kraft, da diese aber nur durch den Wiederstand todt ist, so ist etwas in Bestrebung blos weil ihm wiederstanden wird. Es wird in 2fachem Verstande genommen wenn man z. E. einen Theil seiner Kraft zu dem was erforderlich ist anwendt, und denn heißts eine unzureichende Kraft refracta z. E. wenn ein Kranker sich bewegen will, die nicht hinreichend zum Effect ist. Oder die Kraft kan auch innerlich aber nicht äußerlich zureichend seyn. Ein conatus selbst ist also eigentlich die Unvollständigkeit einer todten Kraft, entweder weil sie *innerlich* oder äußerlich nicht zureichend ist, das 1ste ist eigentlich ein Mangel (Defectus) In der Welt ist eine erstaunliche action und reaction, und die todten Kräfte gelangen gleich ad actum, wenn viele Kräfte sodann ihr Gegentheil aufheben.

Vermögen und *Fähigkeit* werden auch von einander unterschieden, erstres ist die Möglichkeit zu handeln, und das andre die Möglichkeit durch die Handlung eines andren Wesens was zu empfangen, oder überhaupt zu leiden (receptivitas), folglich kan dies keinem independenten Wesen zukommen. *Impedimentum* ist die Ursache vom Gegentheil einer Handlung. Sie ist *negativ* eine Ursache daß eine Handlung oder Würkung nicht geschieht, oder *positiv* eine Ursache daß die Handlung selbst oder die angewandte Kraft nicht hinreichend war, und dies heißt *Resistens* Wiederstand dieser

fundamento por el que una sustancia se determina puede estar | también fuera de ella, pero a la vez también contrarresta la misma *actio*. 434

Facultad y fuerza han de distinguirse entre sí. Con la facultad nos representamos la posibilidad de una acción; no contiene la razón suficiente de la acción, que es la fuerza, sino la mera posibilidad de ella. Toda fuerza es o bien *viva,* la cual actúa (y, por tanto, es suficiente interna y externamente, es el fundamento del efecto de lo *caussatum* o del *accidens*), o bien *muerta,* la cual es suficiente internamente, pero externamente insuficiente, o aquella por la que no ocurre ninguna acción, porque en ese caso debe haber una causa externa para lo contrario; por ejemplo, todo cuerpo tiene una fuerza para caer, pero esto no ocurre si otra fuerza opuesta la contrarresta; en la medida en que no hay resistencia, todas las fuerzas son vivas. El *conatus,* esfuerzo, es de hecho la determinación de una facultad *ad actum;* este tendría ante todo que transformar la facultad, en el caso de las fuerzas muertas, en fuerza viva, y, por tanto, significa propiamente la insuficiencia de una fuerza muerta; pero como esta está muerta solo por la resistencia, algo está en esfuerzo simplemente porque le ha opuesto resistencia. Se toma en un doble sentido cuando, por ejemplo, se aplica una parte de su fuerza a lo que se requiere, y entonces la fuerza que no es suficiente para el efecto se llama fuerza insuficiente *refracta,* por ejemplo, cuando un enfermo quiere moverse. O la fuerza también puede ser suficiente internamente, pero no externamente. Por tanto, un *conatus* en sí mismo es propiamente lo incompleto de una fuerza muerta, ya sea porque no es suficiente *interna* o externamente; lo primero es en realidad un defecto *(defectus).* En el mundo hay una *action* y *reaction* asombrosas, y las fuerzas muertas están a punto de llegar *ad actum* cuando muchas fuerzas suprimen luego lo que se les opone.

Facultad y *capacidad* también se distinguen entre sí. La primera es la posibilidad de actuar, y la segunda la posibilidad de recibir algo mediante la acción de otro ser, o la posibilidad de padecer en general *(receptivitas),* por lo que esto no se puede atribuir a un ser independiente. *Impedimentum* es la causa de lo contrario de una acción. Es *negativamente* una causa de que no ocurra una acción o un efecto, o es *positivamente* una causa de que la acción misma o la fuerza aplicada no fuera suficiente, y esto se llama *resistens,* resistencia. Esta se basa en una *reaction* y es real *(est oppositum actio-*

beruht auf einer Reaction und ist reale (Est oppositum actionis) 435 Reac|tion bedeutet die Würkung der Leidenden in einem Handelnden so fern die Würkung einer der [85] erstern wiederstreitet.

Der Begriff der Praesens ist ontologisch und wird blos als Existens in der gegenwärtigen Zeit betracht, und dem Begriff der Distans und Remoto entgegengesezt. Der Autor nennt sie eine Substanz so fern sie in eine andre näher einfließt; praesentia z. E. China fließt auf mich so fern ein, als es mir den Thee liefert den ich trinke, diejenige die ihn mir aber hier kochen fließen noch näher auf mich ein. Indeßen das bestimmt doch gar nicht wie nahe es einfließen muß. Unser Autor hat überhaupt die Gewohnheit immer nach Graden zu definiren, welches doch nie einen bestimmten Begriff giebt. Daher werde ich überhaupt sagen; eine Substanz die in andre einfließt ist gegenwärtig, obs nur mittelbahr oder unmittelbahr, wird nicht in Betracht gezogen, und nun kann ich sagen: es giebt eine nahe und entfernte Gegenwart, welche erste unmittelbahr ist. — Der Autor nennt nun Contactus, Berührung (welcher Begriff doch eigentlich nicht in die Ontologie gehört) jede unmittelbahre Würkung auf andre, oder die unmittelbahre Wechselwürkung; indeßen von der Seele, die mit dem Körper doch auch in Wechselwürkung steht kan ich doch nicht, ohne ihr etwas Körperliches zuzuschreiben, sagen, daß sie sich berührt? — Sie ist also eigentlich: die wechselseitige unmittelbahre Würkung der Undurchdringlichkeit der Körper, und nicht eine unmittelbahre wechselseitige Würkung von allen Körpern; sie ist nur eine Art von unmittelbahrer Gegenwart.

Vom Einfachen und Zusammengesezten

Unum ex pluribus conjunctum est compositum, dieses ist entweder *Ideale* ein Compositum aus solchen Dingen die nicht Substanzen seyn, sind nur Bestimmungen, oder *Reale* ein Compositum von Substanzen, dies sezt voraus daß des Mannigfaltigen mancherley Theile aus denen es zusammengesezt ist auch ohne Verknüpfung für sich seyn können, was aber nur wie determinatio alterius existirt ist Ideale z. E. ein Urtheil ist eine Zusammensetzung von Bestimmungen eines und deßelben Dinges. Erstres nennt man reale

nis). Reacción | significa el efecto del paciente en un agente en la medida en que el efecto de uno se opone al [85] del otro. 435

El concepto de praesens es ontológico y se considera simplemente como *existens* en el tiempo presente, y se opone al concepto de *distans* y *remoto.* El autor la llama una sustancia, en la medida en que llega hasta otra más próxima; *praesentia,* por ejemplo, la China llega a mí en tanto me proporciona el té que bebo, pero los que me lo hierven aquí llegan hasta mí aún más cerca. Sin embargo, esto no determina, en verdad, cuán cerca debe llegar. Nuestro autor tiene en general la costumbre de definir siempre por grados, lo que nunca da un concepto determinado. Por tanto, diré en general: una sustancia que llega hasta otra es presente, sin considerar si es solo mediata o inmediatamente; y ahora puedo decir: hay un presente cercano y otro lejano, siendo inmediato el primero de ellos. — El autor llama ahora *contactus,* contacto (cuyo concepto no pertenece propiamente a la ontología), a toda acción inmediata sobre otro, o a la acción recíproca inmediata; sin embargo, del alma, que también está en acción recíproca con el cuerpo, ¿cómo puedo decir que toca sin atribuirle algo corpóreo? — Así es, por tanto, en realidad: la acción recíproca inmediata de la impenetrabilidad de los cuerpos, y no una acción recíproca inmediata de todos los cuerpos; es solo una especie de presente inmediato.

De lo simple y lo compuesto

Unum ex pluribus conjunctum est compositum[46]; este es o bien ideal, un *compositum* de cosas tales que no son sustancias, son solo determinaciones; o bien real, un *compositum* de sustancias; este presupone que lo múltiple de las diversas partes de las que está compuesto también pueden existir sin conexión entre sí, pero lo que solo existe como *determinatio alterius* es ideal; por ejemplo, un juicio es una composición de determinaciones de una y la misma cosa. El primero se llama real, porque la composición se añade a lo

[46] «Uno conjuntado por muchos es un compuesto.»

weil die Zusammensetzung zu dem hinzukommt, was auch schon vor der Zusammensetzung existirt. In jedem Composito können wir die Materie, die in der ganzen Philosophie der Form contradi-
436 cirt wird, betrachten. | *Materie* sind die Theile, Form die Art wie sie verbunden sind. Alles Wesen eines Compositi quo talis besteht nur in der Art wie die Theile zusammengesezt sind. [86]

Ortus et *Interitus* Erstres nennt der Autor jede Verändrung aus einer nicht existirenden in eine existirende Existenz. Bey jeder Verändrung wird aber schon die Existenz gedacht woran andre entgegengesezte Bestimmungen sich succediren, allein das Daseyn was aufs Nichtseyn eines Dinges folgt kan man nicht mutatio nennen, denn ein Wesen das entsteht wird nicht verändert. Interitus ist auch nicht mutatio. Ortus ex nihilo ist nur, wenn kein Theil vorher gewesen und cujus nulla pars existit superstes ist Vernichtung annihilatio, erstes muß aber nur von Substanzen gesagt werden.

monas est substantia simplex monas ist ein griechisches Wort und bedeut 1. Die Alten hatten gewiße Mysterien in den Zahlen Verhältnißen und es ist besonders, daß auch wir gemeiniglich die Zahl 3 als solche ansehen weil sie die Verknüpfung in den Erkentnißen möglich macht, denn aus 1 und 2 besteht ein Verhältniß oder Verknüpfung und die Verknüpfung selbst ist nun das 3te. — Denke ich mir ein Compositum, so denke ich mir vieles in der Verknüpfung in eins, es ist das Verhältniß in einander da sie als eins betrachtet werden, dies viele müßen wir uns doch aber auch ohne das Verhältniß denken können, daher müßen wir uns die Theile vor aller Zusammensetzung denken können, denn jedes dieser mannigfaltigen ist einfach und auch jede Einheit des vielen vor aller Zusammensetzung, daher scheint zu folgen alle Zusammensetzung muß aus einfachen Theilen bestehen, dies ist aber nur ein scheinbahrer Saz, denn wir müßen zwischen Dingen an sich und ihren Erscheinungen einen Unterschied machen. Die Composition der Dinge an sich selbst kan ich mir freylich nicht anders denken als bestehe sie aus einfachen Theilen, diese Verknüpfung ist aber bloße Relation, daher muß eine Einheit gedacht werden vor aller Composition und

que ya existe antes de la composición. En todo *compositum* podemos considerar la materia, que en toda la filosofía se opone a la forma. La | *materia* son las partes; la forma, el modo en que están 436
unidas. Toda la esencia de un *compositum qua talis* consiste solo en el modo en que las partes se componen. [86]

Ortus et Interitus[47]. El autor llama lo primero a todo cambio de una existencia inexistente a una existente. En todo cambio, sin embargo, se piensa ya la existencia en la que se suceden otras determinaciones opuestas, pero la existencia que sigue al no ser de una cosa no se puede llamar *mutatio,* porque un ser que se genera no es cambiado. *Interitus* tampoco es *mutatio. Ortus ex nihilo*[48] es solo en el caso de que ninguna parte haya sido antes y *cujus nulla pars existit superstes*[49] es aniquilación, *annihilatio;* lo primero, no obstante, solo debe decirse de las sustancias.

Monas est substantia simplex[50]. *Monas* es una palabra griega y significa 1. Los antiguos tenían ciertos misterios en las relaciones de los números y es de notar especialmente que nosotros también consideramos por lo común al número 3 como tal, porque hace posible la conexión de los conocimientos, pues el 1 y el 2 forman una relación o conexión y la conexión en sí misma es, entonces, lo tercero. — Si pienso en un *compositum,* entonces pienso en muchas cosas conectadas en una; es la relación entre ellas, ya que se consideran como una. Pero tenemos que poder pensar estas muchas cosas también sin la relación, por lo que tenemos que poder pensar las partes antes de toda composición, pues cada una de estas múltiples cosas es simple, y también tenemos que poder pensar cada unidad de las muchas cosas antes de toda composición. De ello parece seguirse que toda composición debe consistir en partes simples, pero esto es solo una proposición engañosa, pues tenemos que hacer una distinción entre las cosas en sí mismas y sus fenómenos. No puedo evitar pensar la composición de las cosas en sí mismas, ciertamente, como si constara de partes simples, pero esta conexión es una mera relación; por tanto, hay que pensar una unidad antes de toda composición y esto es simplicidad. Algo muy

[47] «Surgimiento y extinción.»
[48] «Surgimiento (a partir) de la nada.»
[49] «Del cual no existe ninguna parte superviviente.»
[50] «La mónada es sustancia simple.»

das ist Einfachheit. Ganz anders ist es aber mit den Erscheinungen der Dinge, welches nur Arten sind uns die Dinge vorzustellen, da geht das Zusammengesezte (compositum) vor den Theilen vorher.

Die Möglichkeit der Vorstellung eines Compositi aus Theilen heißt *Theilbahrkeit.* Alle Theilung kan, *quantitativ,* wenn ein Compositum in Theile gleicher Art getheilt wird, und also alle Theile wieder quanta seyn, oder *qualitativ* seyn, wenn die Theile von andrer Art als das Quantum sind. Nun frägt sich, ist alle Theilung der
437 Körper nur quantitativ? Wer behauptet, daß ein jedes | Compositum aus einfachen Theilen seyn [87] könne, behauptet daß die Theile qualitativ sind, wenn dieses möglich wäre, so wäre der Körper ein Quantum discretum (Theile die vom Quanto unterschieden sind) Ein Compositum deßen Theile wieder quanta sind ist ein quantum continuum, dieses ist von der Art, daß wenn ich alle Zusammensetzung aufhebe, so bleibt nichts übrig. Quantum discretum ist von der Art und ein solches compositum, daß wenn dieses aufgehoben wird, doch etwas übrig bleibt, nehmlich die Theile. Raum und Zeit z. E. sind solche quanta continua: hebe ich alle Zusammensetzung auf, so bleibt nichts übrig. Denn ein Compositum ist ein zusammengeseztes Ding an sich selbst und beym composito reali muß das Einfache vorhergehen, allein die Erscheinung von Dingen ist nicht ein Ding an sich selbst. Objective an sich selbst bestehen also die Composita aus einfachen Theilen aber von den Erscheinungen der Dinge ist dies nicht nothwendig, sondern sie sind immer quanta. Dinge an sich selbst, entia, als composita bestehen ex simplicibus, alle Phaenomena der Dinge aber nicht aus einfachen Theilen z. E. die Theile von Raum und Zeit sind immer wieder quanta. Daher kennen wir auch Dinge an sich selbst ganz und gar nicht, weil sie nicht anders als nur durch unsre Sinne uns können vorgelegt werden, sie sind eigentlich nur die Arten wie uns die Dinge erscheinen, denn die Objecte der Erfahrung sind die Erscheinungen der Dinge und zwar in Raum und Zeit, diese beyden scheinen die souveraine Bedingungen der Existens der Dinge zu seyn, und sie sinds auch wirklich, denn dies ist die Form unsrer Sinnlichkeit, daher, wenn wir ferner die Dinge an sich selbst werden betrachten wollen, dieses uns viele Schwierigkeit machen wird.

Die Falschheit der Definition des Raums im Autor liegt in dem Cirkel seines Schließens, denn er sezt den Begriff schon als bekant voraus von dem er eine Erklärung geben will. Er nennt sie nehmlich

diferente ocurre, sin embargo, con los fenómenos de las cosas, que son solo modos de representarnos las cosas; en este caso, lo compuesto *(compositum)* precede a las partes.

La posibilidad de la representación de un *compositum* de partes se denomina *divisibilidad.* Toda división puede ser *cuantitativa,* si un *compositum* se divide en partes de la misma clase, y entonces todas las partes son a su vez *quanta,* o *cualitativa,* si las partes son de otra índole que el *quantum.* La pregunta ahora es: ¿toda división de los cuerpos es solo cuantitativa? Quien afirma que todo | 437
compositum puede serlo de partes simples, [87] afirma que las partes son cualitativas; si esto fuera posible, el cuerpo sería un *quantum discretum* (partes que se distinguen del *quantum*). Un *compositum* en el que las partes son a su vez *quanta* es un *quantum continuum;* esto es de tal clase que si quito toda composición, no queda nada. El *quantum discretum* es de tal clase y un *compositum* tal que si se suprime, algo queda, a saber, las partes. El espacio y el tiempo, por ejemplo, son tales *quanta continua:* si suprimo toda composición, no queda nada. Pues un *compositum* es una cosa compuesta en sí misma, y en el *compositum reale* lo simple tiene que preceder; pero el fenómeno de las cosas no es una cosa en sí misma. *Objective* en sí mismos, los *composita* constan, por tanto, de partes simples, pero esto no es necesario de los fenómenos de las cosas, que son siempre *quanta.* Las cosas en sí mismas, *entia,* en tanto que *composita* constan *ex simplicibus,* pero todos los fenómenos de las cosas no constan de partes simples, por ejemplo, las partes del espacio y el tiempo son siempre a su vez *quanta.* De ahí que no conozcamos las cosas en sí mismas en absoluto, porque no se nos pueden presentar de otro modo que mediante nuestros sentidos; solo son propiamente los modos en que las cosas se nos aparecen, porque los objetos de la experiencia son los fenómenos de las cosas y, ciertamente, en el espacio y el tiempo; ambos parecen ser las condiciones soberanas de la existencia de las cosas, y realmente lo son también, pues esta es la forma de nuestra sensibilidad, por lo que si queremos considerar más allá las cosas en sí mismas, ello nos causará mucha dificultad.

La falsedad de la definición del espacio en el autor radica en el círculo de su conclusión, porque presupone ya como conocido de antemano el concepto del que quiere dar una explicación. Lo llama, en efecto, el orden de las cosas simultáneas fuera unas de

die Ordnung der gleichzeitigen Dinge außerhalb einander. Das außerhalb, sezt aber schon den Raum voraus. Die Zeit definirt er so: ordo succeßivorum est tempus hier ists noch auffallender, denn das succeßivorum sezt ja schon die Zeit voraus und heißt so viel als, in verschiedenen Zeiten, und die ganze Definition: die Zeit ist die Ordnung verschiedner aufeinanderfolgender Zeiten. Der Autor sagt zugleich der Begriff vom Raum bedürfe nicht der Zeit, und doch kont er ihn nicht anders erklären ohne den Begriff der [88] Zeit vorauszusetzen. Ohne Cirkel zu begehen können wir daher den Begriff von Raum und Zeit nicht erklären, weil sie allein die Form unsrer Ans-
438 chauung sind, durch welche | uns Gegenstände gegeben werden, und ein jeder Begriff müßte auch ein Beyspiel haben das schon immer in Raum und Zeit liegt. Daher haben die Definitionen hievon unnöthige Schwierigkeiten gemacht, und wir können doch keinen Begriff haben der vor Raum und Zeit vorherginge. Da diese also nicht zu unsrer Sinnlichkeit gehörige Anschauungen sind, so ist klar, wie man einen Begriff von Raum und Zeit haben kan, wenn man auch aller Dinge Existens wegläßt, weil alsdenn doch noch die formale Art des Subjects übrigbleibt, mithin müßen sie nur die Formen unsrer Sinnlichkeit seyn, wären sie Eigenschaften oder Bestimmungen der Dinge, so müßten doch, wenn alle Dinge weggenommen würden, auch sie weg seyn, denn eine Eigenschaft kan doch nicht übrig bleiben wenn das Ding aufgehoben ist, mithin sind Raum und Zeit besondre Arten wie man von Dingen afficirt wird. Also können wir uns auch a priori eine Vorstellung machen wie uns Dinge vorkommen, wären sie aber Eigenschaften der Dinge, so könte man sie niemahlen a priori wißen.

Vom endlichen und unendlichen

Der Autor definirts per quantitatem qualitatis, der qualitaet ist aber entgegengesezt die quantitaet, folglich müßte es auch eine quantitas quantitatis geben und das wäre tavtologisch, quantitas est vel aggregati, dicitur extensiva, die Größe eines Dinges welches unmittelbahr als Vielheit vorgestellt wird. Die Größe deßen

otras. El «fuera» presupone ya el espacio. Define el tiempo de la siguiente manera: *ordo successivorum est tempus*[51]. Aquí es aún más sorprendente, porque *successivorum* presupone ya el tiempo y significa tanto como en tiempos diferentes, y toda la definición: el tiempo es el orden de diferentes tiempos sucesivos. Al mismo tiempo, el autor dice que el concepto de espacio no necesita el del tiempo y, sin embargo, no puede explicarlo de otro modo que sin presuponer el concepto de tiempo. [88] Sin cometer un círculo no podemos explicar el concepto de espacio y tiempo, porque solo ellos son la forma de nuestra intuición, mediante la cual | se 438
nos dan objetos, y cada concepto tendría que tener también un ejemplo, que ya siempre está en el espacio y el tiempo. De ahí que sus definiciones hayan provocado dificultades innecesarias, pues no podemos tener un concepto que preceda al espacio y al tiempo. Al no ser, pues, sino intuiciones pertenecientes a nuestra sensibilidad, es claro cómo se puede tener un concepto de espacio y tiempo cuando se omiten asimismo todas las cosas que existen, porque entonces se mantiene el modo formal del sujeto; por consiguiente, tienen que ser solo las formas de nuestra sensibilidad; si fueran propiedades o determinaciones de las cosas, entonces, si fueran sustraídas todas las cosas, tendrían que quitarse ellas también, pues una propiedad no puede permanecer cuando la cosa se suprime; por tanto, el espacio y el tiempo son modos especiales de ser afectado por las cosas. Por eso podemos hacernos también *a priori* una representación de cómo se nos presentan las cosas, pero si fueran propiedades de las cosas, nunca se podrían conocer *a priori*.

De lo finito y lo infinito

El autor define *per quantitatem qualitatis*[52], pero la cualidad se opone a la cantidad; por tanto, tendría que haber una *quantitas quantitatis* y eso sería tautológico; *quantitas est vel aggregati, dicitur extensiva,* la cantidad de una cosa que se representa inmediatamente como una multiplicidad. La cantidad que se representa in-

[51] «El tiempo es el orden de las cosas sucesivas.»
[52] «Por la cantidad de la cualidad.»

das unmittelbahr wie Einheit vorgestellt wird ist intensive Größe, und dies kan nur als die Größe eines Grundes betrachtet werden, denn im Dinge muß ich mir etwas denken, das unmittelbahr nicht als vieles, sondern mittelbahr durch die Folgen als der Grund von vielen, vorgestellt werden kan, mithin ists die Einheit als die eines Grundes, und diese intensive Größe heißt Grad, die extensive Größe aber ist ausgebreitete Größe, diese vermehren heißt zu ihm durch Addition hinzuthun, *intensiv vermehren* aber heißt *anspannen* z. E. den Verstand, und [89] so kan alsdenn die intensive Größe dadurch daß sie immer nachläßt, evanescere oder gänzlich verschwinden. Mithin kan die intensive Größe nur als die eines Grundes vorgestellt werden, extendendo zu und remittendo abnehmen.

Unendlich kan in 2fachem Verstande genommen werden. In einem Verstande ists ein bloßer Begriff des reinen Verstandes der gar nicht die Bestimmung von Raum und Zeit enthält (denn wo
439 diese dabey | sind, da sinds immer Gegenstände der Sinne) wenn ich mir durch einen reinen Verstandes Begriff ein unendliches vorstellen will, so heißt das infinitum reale und enthält keine negation, denn die Verneinung einer Größe so fern noch eine größere Größe möglich ist, heißt Schranken, Limitatio. Unendlich heißt ein Wesen das nicht begrenzt ist. Bey jedem Dinge stellen wir uns was reales vor, denn sonst wäre es ja nur die negative Bestimmung von andren Dingen, und jede Realitaet hat ihren Grad so fern noch eine größre möglich ist; stellen wir uns ein Ding partem reale partem negativ vor, so stellen wir uns eine Negation vor, oder daß ein Ding nicht größer als es wirklich ist. Alle Negationen sind Limitationen, denken wir uns bey einem Dinge alle Realitaet so ist das ein ens illimitatum, bey einem Ding aber das Realitaet und Negation zugleich enthält ist Negation die Limitation. Das infinitum reale ist ens realißimum. In sensu reali heißt etwas finitum, so fern es nicht alle Realitaet hat.

Stellen wir uns Dinge ihrer Größe nach vor die unsren Sinnen können gegeben werden so ist da Raum und Zeit, und dies ist der andre Begriff des Unendlichen. Infinitum bedeutet also auch ein quantum mathematice infinitum, so fern es durch die succeßive Addition von einem zu einem erkant werden kan, alle mathematische Größe wird also blos durch die mögliche Addition betrachtet. Ein Quantum welches verglichen mit seinem Maaß als einer Ein-

mediatamente como unidad es una cantidad intensiva, y esto solo puede considerarse como la cantidad de un fundamento, porque en las cosas tengo que pensar algo que no se puede representar inmediatamente como muchos, sino mediatamente, por medio de las consecuencias, como el fundamento de muchos. Por consiguiente, la unidad es como la de un fundamento, y esta cantidad intensiva se llama grado; la cantidad extensiva, sin embargo, es cantidad extendida, y aumentarla se llama añadirle por adición, pero *aumentarla intensivamente* se llama *tensar,* por ejemplo, el entendimiento, y [89] así la cantidad intensiva, al disminuir continuamente, puede *evanescere* o desaparecer por completo. Por tanto, la cantidad intensiva solo puede representarse como la de un fundamento, *extendendo* para aumentar y *remittendo* para disminuir.

Infinito puede entenderse en dos sentidos. En un sentido es un mero concepto del entendimiento puro que no contiene la determinación del espacio y el tiempo (porque donde estos | están, siem- 439
pre hay objetos de los sentidos). Si mediante un concepto puro del entendimiento quiero representarme algo infinito, entonces se llama *infinitum reale* y no contiene ninguna negación, pues la negación de una cantidad en la medida en que todavía es posible una cantidad mayor, se llama límites, *limitatio.* Se llama infinito a un ser que no está limitado. En toda cosa nos representamos algo real, pues de lo contrario solo sería la determinación negativa de otras cosas, y toda realidad tiene su grado en la medida en que es posible una mayor; si nos representamos una cosa *partem reale partem* negativa, nos representamos una negación, o que una cosa no es mayor de lo que real y efectivamente es. Todas las negaciones son limitaciones; si en una cosa pensamos toda realidad, esto es un *ens illimitatum,* pero en una cosa que contiene realidad y negación a la vez, la negación es la limitación. El *infinitum reale* es *ens realissimum. In sensu reali* algo se llama *finitum,* en la medida en que no tiene toda la realidad.

Si nos representamos a tenor de su cantidad las cosas que se pueden dar a nuestros sentidos, entonces hay espacio y tiempo, y este es el otro concepto de lo infinito. *Infinitum* significa también, por tanto, un *quantum mathematice infinitum,* en la medida en que se puede conocer por la adición sucesiva de uno a uno, por lo que toda cantidad matemática se considera solo mediante la posible adición. Un *quantum* que, comparado con su medida como una

heit größer ist als alle Zahl heißt mathematisch unendlich. Beym
ersten infinito metaphysico haben wir eine bestimmte Größe, denn
sie enthält alle Realitaet, beym mathematisch unendlichen haben
wir aber keine bestimmte Größe, sondern wir wißen nur, daß es
größer ist als alle Zahl. Die collective Allheit *vniversitas,* läßt sich
nicht immer denken, wenn sich die omnitudo distributiva, *vniver-
salitas* denken läßt. Z. E. der Raum ist unendlich heißt wir können
ihn uns niemahlen ganz denken, denn er ist größer als alle Zahl
und eine collective Größe. Die Größe des Raums ist im Verhältniß
auf jedes Maaß als [90] seine Einheit doch noch immer größer. Da-
her weiß ich beym mathematisch unendlichen Raum nichts weiter
als daß er größer ist als daß ich ihn je ausmeßen kan, denn wir er-
kennen alles nur durch Addition, und geht dies nicht an, so über-
gehts alle unsre Mittel solche Dinge zu erkennen, ich kan es daher
im Verhältniß auf meinen Verstand nie ganz erkennen. Beym infi-
nito reali denken wir uns die omnitudinem, ich kan mir aber beym
infinito nicht omnitudinem collectaneam denken, weil ich mir un-
möglich alles aufeinmahl denken kan. Raum und Zeit sind nun
440 solche infinita mathe|matica. Dies infinitum mathematicum wird
unterschieden als das unendliche was gegeben ist, oder als das
quantum das ins unendliche gegeben werden soll, so stellen wir
uns die künftige Zeit vor als infinitum dabile. Man kan sich aber
auch eine vergangne Ewigkeit vorstellen, das ist ein infinitum da-
tum. Die Möglichkeit des quanti infinitum dabilis besteht darin,
daß über eine Zahl noch immer eine größre kan gedacht werden.
Die Totalitaet in der collectiven Unendlichkeit die der progreßiven
entgegen steht, welche schon als unendlich gegeben ist, muß eine
unendliche progreßion vollendet haben, und dies läßt sich gar
nicht denken, denn darin besteht eben die Ewigkeit, daß die Pro-
greßion nie vollendet werden kan, denn da die Menge größer ist
als alle Zahl, so kan sie nie gegeben werden, weil ein quantum
allein durch Zahlen gegeben werden kan. Das Infinitum mathema-
tice tale als datum übersteigt also allen menschlichen Verstand und
bedeut eigentlich das unendliche der Erscheinungen. In allen uns-
ren Erscheinungen ist nur die Größe einer Erscheinung eines Din-
ges an sich gegeben, die Erscheinung ist aber keine Sache an sich,
sondern wird nur durch die Progreßion gegeben weil er keine Sa-
che ist, und weil dieser unendlich gegeben werden kan, so ist die
Größe der Erscheinungen unmöglich als ein infinitum datum an-

unidad es mayor que todos los números, se llama infinito matemático. En el primer *infinitum metaphysicum* tenemos una cantidad determinada, porque contiene toda la realidad, pero en el infinito matemático no tenemos una cantidad determinada, sino que solo sabemos que es mayor que todos los números. La totalidad colectiva, *universitas,* no siempre se puede pensar cuando la *omnitudo distributiva, universalitas,* se puede pensar. Por ejemplo, el espacio es infinito quiere decir que nunca podemos pensarlo completamente, porque es mayor que todos los números y una cantidad colectiva. La cantidad del espacio es aún mayor en relación a toda medida como [90] su unidad. De ahí que, en el caso del espacio matemáticamente infinito, no sé nada más sino que es mayor de lo que puedo medirlo, porque conocemos todo solo por adición, y si esto no puede ser, entonces se omiten todos nuestros medios para conocer tales cosas; por tanto, no puedo nunca conocerlo del todo en relación con mi entendimiento. En el caso del *infinitum reale* pensamos la *omnitudo,* pero en el caso del *infinitum* no puedo pensar en la *omnitudo collectanea,* porque me es imposible pensar todo a la vez. El espacio y el tiempo son, pues, tales *infinita mathematica.* | 440
Este *infinitum mathematicum* se distingue como el infinito que se da, o como el *quantum* que ha de darse a lo infinito, por lo que nos representamos el tiempo futuro como *infinitum dabile.* Pero también podemos representar una eternidad pasada, y esto es un *infinitum datum.* La posibilidad del *quantum infinitum dabilis* consiste en el hecho de que todavía se puede pensar siempre en un número mayor. La totalidad en el infinito colectivo, que se opone al progresivo, el cual ya está dado como infinito, tiene que haber completado una progresión infinita, y esto no se puede pensar en absoluto, porque la eternidad consiste precisamente en que la progresión nunca puede ser completada, pues como la multitud es mayor que cualquier número, nunca puede estar dada, ya que un *quantum* solo puede estar dado por números. El *infinitum mathematice tale* como *datum* trasciende, pues, toda comprensión humana y significa en realidad lo infinito de los fenómenos. En todos nuestros fenómenos solo se da la cantidad de un fenómeno de una cosa en sí misma, pero el fenómeno no es una cosa en sí misma, sino que se da solo por la progresión; dado que no es una cosa, y dado que puede darse infinitamente, es imposible considerar la cantidad de los fenómenos como un *infinitum datum.* Si, pues, el espacio y el

zusehen. Gehören nun Raum und Zeit zu den Erscheinungs-Arten,
so ist das nur die Größe meines progreßus im Raum und Zeit der
mir gegeben ist, weil der Progreßus nie ganz gegeben werden kan,
mithin ists ganz unmöglich sich einen unendlich gegebenen Pro-
greßus zu denken. Man kan von einem unendlichen sagen, es
übersteigt unsren Verstand, denn ists indeß doch noch nicht ganz
unmöglich, sondern es ist unmöglich <*bricht ab*>

[91] vernichten wollte. Indeßen sezt dieses beydes voraus: daß
wir eine Seele haben, daher könte man hier eine andre Idee eins-
chieben nehmlich: daß wir gar keine Seele haben und doch nach
dem Tode leben werden, diese betracht nur das Leben als Eigens-
chaft des Körpers, und so kan auch der Materialist ein künftig Le-
ben hoffen. Priestley in Engelland hat dieses behauptet. Die ganze
Unmöglichkeit der Vergänglichkeit der Seele kan man indeßen
nicht darthun, sondern nur die Unmöglichkeit ihres Vergehens wie
ein Körper. Hiebey ist zu beweisen 1) ihre Beharrlichkeit oder die
Fortdauer der Substanz, 2) die Fortdauer derselben als Intelligenz
441 oder auch eines solchen | Wesens bey dem ihr Vernunft Vermögen
und die actus deßelben fortdauren, 3) die eigentliche Fortdauer
der Persönlichkeit der menschlichen Seele, daß die sich nach dem
Tode bewußt sey, sie wäre dieselbe Seele, denn sonst könte ich nicht
sagen daß *sie selbst* in der künftigen Welt existire, sondern es wäre
ein andres vernünftiges Wesen da.

Auf die Unsterblichkeit der Seele kan man entweder aus der empirischen oder blos rationalen Psychologie schließen, aus der empirischen müßte man es auf die Art: daß nach den Erfahrungen die wir von der Seele haben, ihre Fortdauer folgte, dies geht aber nicht an, denn aus allen Wahrnehmungen von ihr in dem commercio mit dem Körper können wir nicht schließen wie sie außerhalb dem commercio mit dem Körper würde beschaffen seyn, wir müßten alsdenn das Vermögen haben unsre Seele außerhalb dem

tiempo pertenecen a los modos del fenómeno, entonces este es solo la cantidad de mi *progressus* en el espacio y el tiempo que me es dado; como el *progressus* nunca puede estar dado por completo, es, por tanto, completamente imposible pensar en un *progressus* infinitamente dado. De un infinito se puede decir que está más allá de nuestra comprensión, pues no es todavía completamente imposible, sino que es imposible *<se interrumpe>*

[PSICOLOGÍA RACIONAL]

[91] [...] quería destruir. Sin embargo, ambas presuponen que tenemos un alma, por lo que se podría insertar aquí otra idea: que no tenemos alma en absoluto y, sin embargo, seguiremos viviendo después de la muerte; esta idea considera la vida solo como propiedad del cuerpo, y así también el materialista puede esperar una vida futura. Priestley[53] en Inglaterra ha afirmado esto. No obstante, no se puede mostrar toda la imposibilidad de la caducidad del alma, sino solo la imposibilidad de su perecer como un cuerpo. En este caso hay que probar: 1) su permanencia o la perduración de la sustancia; 2) su perduración como inteligencia o también de un ser
| tal en que su facultad de la razón y sus *actus* perduran; 3) la per- 441
duración propiamente dicha de la personalidad del alma humana, que después de la muerte sería consciente de ser la misma alma, porque de lo contrario no podría decir que ella misma existiría en el mundo futuro, sino que habría otro ser racional.

La inmortalidad del alma se puede inferir, bien a partir de la psicología empírica, bien a partir de la psicología puramente racional, pero a partir de la psicología empírica tendría que hacerse de la siguiente manera: de modo que a tenor de las experiencias que tenemos del alma, se seguiría su perduración. Esto no es posible, sin embargo, pues a partir de todas las percepciones de ella en el *commercium* con el cuerpo no podemos inferir cómo estaría constituida fuera del *commercium* con el cuerpo; por lo que tendríamos

[53] A Joseph Priestley (1732-1804), científico y controvertido teólogo, defensor de la teoría del flogisto, se le ha atribuido el descubrimiento del oxígeno. Fue autor, entre otras obras filosóficas, de *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (Londres, 1777), libro en el que niega la dualidad cuerpo-alma.

commercio mit dem Körper zu setzen, oder wir müßten andre Seelen (z. E. wenn es Gespenster gäbe) beobachten, welches beydes nicht angeht. Noch ein andrer empirischer Beweiß ist der gewöhnliche durch ein analogon der Thiere, nehmlich von solchen die erst zu sterben scheinen drauf in einer Hülse reifen, die äußre Schale alsdenn allmählig entzwey brechen und als papillon herauskommen, indeß ist dies blos ein Schema sich die Unsterblichkeit begreiflicher zu machen. Aus der empirischen Psychologie kan also nicht der mindeste Beweiß von der Fortdauer der Seele geführt werden.

In der rationalen Psychologie können wir nun darauf schließen, entweder, aus dem Begriff vom Leben überhaupt, und vornehmlich dem Leben der Intelligens daß sie nicht könne durch den Tod aufgehoben werden, oder 2tens aus der Analogie der gesammten Natur. Der erste Beweiß wird auf folgende Art geführt: *Alle Materie ist lebloß* (dies ist ein Grundsaz der Physic: materia iners, und inertia ist soviel als Leblosigkeit) *wenn das ist, so kan sie auch kein eigentliches princip des Lebens in sich enthalten, sondern sie kan nur ein organ des Lebens seyn, denn was selbst lebloß ist kan kein Grund des Lebens, also auch nicht beym Menschen seyn, mithin stekt das Leben in der Seele, was nicht ein Grund des Lebens ist kan auch kein Grund der Beförderung des Lebens seyn, folglich kan die Trennung deßelben auch kein Grund der Verminderung des Lebens seyn, daraus folgt, daß der Körper eher ein Hinderniß des Lebens war.* Materie bedeut hier aber nur die Erscheinung äußrer Dinge diese finden wir zwar
442 lebloß. die substanzen aber die ihnen zum | Grunde liegen erkennen wir nicht ob die nicht vielleicht Leben enthalten. Indeßen ist dies Argument doch wieder den materialisten sehr schön. Auch scheint hieraus noch zu folgen, daß die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper, ein vollkommners Leben geführt habe, und daß diese Verbindung mit dem Körper gleichsam ein Tod für sie ist. [92]

Der 2te Beweiß ist aus der Analogie der Natur mit andren lebenden Wesen überhaupt genommen[3], und dieser scheint unter allen

[3] Der Beweiß aus der Analogie der gesamten Natur ist also zwiefach in Ansehung der Erkentniß und in Ansehung des Willens. erstere geht so weit, daß wir Dinge zu erkennen suchen von denen wir in unsrem Leben nicht den geringsten Nutzen haben, welches aber doch herrlich zu wißen ist z. E. die ganze Astronomie. Der Einwurf daß nicht alle Menschen ihre Erkentniße zu extendiren suchen, wird gehoben, wenn man betracht, daß es bey vielen die körperlichen Umstände, oder ihre Lage die Entwikelung ihrer Kräfte hindert, denn so kan z. E. mancher Newton hinterm Pflug gehen.

que tener la facultad de poner nuestra alma fuera del *commercium* con el cuerpo, o tendríamos que observar otras almas (por ejemplo, si hubiera fantasmas), lo que no es posible en ninguno de los dos casos. Todavía otra prueba empírica es la habitual mediante un *analogon* con los animales, a saber, con aquellos que primero parecen estar muriendo, luego maduran en una vaina, rompen gradualmente la capa exterior en dos y salen como mariposas; pero esto es solo un esquema para hacer más comprensible la inmortalidad. Por tanto, a partir de la psicología empírica no se puede derivar la más mínima prueba de la perduración del alma.

En la psicología racional podemos entonces concluir o bien a partir del concepto de vida en general, y principalmente concluir a partir de la vida de la inteligencia que esta vida no puede ser anulada por la muerte, o bien, en segundo lugar, a partir de la analogía de la naturaleza en su conjunto. La primera prueba se realiza de la siguiente manera: *Toda la materia es inerte* (este es un principio básico de la física: *materia iners*, e *inertia* es tanto como falta de vida). *Si esto es así, entonces no puede contener en sí misma un verdadero principio de vida, sino que solo puede ser un órgano de vida, porque lo que en sí mismo no tiene vida no puede ser un fundamento de la vida y, por tanto, tampoco puede serlo en el caso del ser humano. Por consiguiente, la vida reside en el alma. Lo que no es un fundamento de la vida, tampoco puede ser un fundamento de la promoción de la vida; en consecuencia, la separación de ello no puede ser un fundamento de la disminución de la vida, de lo que se sigue que el cuerpo era más bien un obstáculo para la vida.* Pero «materia» significa en este caso solo el fenómeno de las cosas externas, de las cosas que, ciertamente, encontramos carentes de vida. No obstante, no conocemos si las sustancias que están en su | base no contienen acaso vida. Sin embargo, este argumento contra 442
los materialistas sí es muy bello. También parece seguirse de esto que el alma había llevado una vida perfecta antes de su unión con el cuerpo, y que esta unión con el cuerpo es como una muerte para ella. [92]

La segunda prueba se toma de la analogía de la naturaleza con otros seres vivos en general[54], y esta parece ser la mejor de todas,

[54] La prueba a partir de la analogía de la naturaleza en su conjunto es, por tanto, doble: en lo que respecta al conocimiento y en lo que respecta a la voluntad. La primera llega tan lejos que buscamos conocer cosas para las que no tenemos el menor uso en nuestra vida, pero que es maravilloso saber, por ejemplo, toda la astronomía. La obje-

der beste zu seyn, ob er gleich zum Theil auch empirisch ist, indem er einen Grundsaz angiebt, ohne welchen wir die Natur einer Verbindung nach Zweken gar nicht beurtheilen können. Wir finden in der Natur eine gewiße Verbindung der caußalitaet das ist nexus effectivus, und eine Verbindung der Zweke das ist nexus finalis und dieser beruht auf dem obersten Grundsaz; daß kein organ in irgend einem lebenden Wesen angetroffen wird das überflüßig wäre, welcher Grundsaz dazu dient unsre Kentniße von den Zweken der organischen Dinge vollkommen zu machen; und diese wenden wir auch nun auf den Menschen an, in dem wir so viel Ausrüstungen des Geistes finden, die in diesem Leben nicht können genuzt werden, so haben wir z. B. ein Vernunft Vermögen und starken Antrieb es zu gebrauchen, mit diesen talenten des Geistes kan er einen für sich sehr disproportionirten Gebrauch machen, welches dem teleologischen Grundsaz der Natur wiederstreit, daher, schließen wir muß er sie besitzen um sie künftig einmahl zu gebrauchen. Ferner dienen zum Beweiß die Grundsätze des Willens und der Moralität, die moralischen Grundsätze in der Vernunft des Menschen gehen darauf, daß er selbst die Vortheile des Lebens und gar das Leben selbst nicht achten soll. Nun ist offenbahr daß von solchen Grundsätzen im Leben kein proportionirter Gebrauch gemacht werden kan, daher gehen solche moralischen Ideen offenbahr weiter wie die Welt. Nun muß dieses doch einmahl einen Gebrauch haben daher muß eine andre Welt seyn, auch würden wir sonst unsrer Bestimmung in dieser Welt nicht gemäß handeln, denn wir müßen für den Posten ar-
443 beiten auf dem wir sind, sonst handeln wir pflicht|wiedrig, allein so scheint es doch als will der Mensch anticipiren die Kentniße in einer andren Welt. Können uns nun wohl organe gegeben seyn die bey ihrem Gebrauch uns verwirren würden?

Aus der a posteriori oder a priori erkanten Natur eines denkenden Wesens ist also ganz unmöglich die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, denn gesezt ich weiß a priori die Seele sey eine Substans, daß sie immateriell auch einfach sey, so bin ich auch auf dieser Seite zu Ende, die Beharrlichkeit bekomme ich nie heraus, diese kan nur

aunque en parte es también empírica, ya que aduce un principio básico sin el cual no podemos juzgar en modo alguno la naturaleza de una conexión según fines. Encontramos en la naturaleza una cierta conexión de la causalidad, que es *nexus effectivus,* y una conexión de los fines, que es *nexus finalis,* y esto se basa en el principio supremo de que en ningún ser vivo se encuentra órgano alguno que sea superfluo, principio que sirve para perfeccionar nuestro conocimiento de los fines de las cosas orgánicas; y ahora aplicamos esto también al ser humano, en el que encontramos tantos aprovisionamientos del espíritu, que no se pueden utilizar en esta vida; así, por ejemplo, tenemos una facultad de razón y un fuerte impulso para usarla; de estos talentos del espíritu puede el ser humano hacer un uso muy desproporcionado, lo que contradice el principio teleológico básico de la naturaleza, por lo que concluimos que tiene que poseerlos para poderlos utilizarlos en el futuro. A mayor abundamiento, los principios de la voluntad y de la moralidad sirven como prueba; los principios morales de la razón del hombre apuntan a que él mismo no debe atender a las ventajas de la vida, y ni siquiera a la vida misma. Es ahora manifiesto que tales principios no pueden usarse de modo proporcional en la vida, por lo que es obvio que semejantes ideas morales prosiguen más allá del mundo. Ahora bien, esto debe tener un uso alguna vez, por lo tanto, tiene que haber otro mundo; de lo contrario no actuaríamos de acuerdo con nuestro destino en este mundo, porque tenemos que trabajar para el puesto en el que estamos, si no actuamos contra el deber; | pero entonces parece que el ser humano quiere anticipar 443
los conocimientos en otro mundo. Pero ¿pueden acaso sernos dados órganos que nos confunden en su uso?

A partir de la naturaleza conocida *a posteriori* o *a priori* de un ser pensante es completamente imposible probar la inmortalidad del alma, porque supuesto que sepa *a priori* que el alma es una sustancia, que es inmaterial, como también que es simple, entonces también he llegado al final por este lado, nunca llegaré desde aquí a la permanencia. Esto solo se puede probar en relación con la

---

ción de que no todas las personas buscan extender sus conocimientos se plantea cuando se considera que para muchas las circunstancias físicas, o su situación, impiden el desarrollo de sus facultades, pues de este modo, por ejemplo, muchos Newton pueden ir detrás del arado *[Nota de Kant].*

in Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden; sie gilt also nur von Objecten der Erfahrung, den Saz müßen wir also in Absicht der Möglichkeit der Erfahrung voraussetzen. Der Beweiß daß die menschliche Seele nach dem Tode leben werde, wäre wohl sehr gut, obgleich er nicht herauszubringen angeht, denn auf den göttlichen Willen es zu bauen ist untauglich; denn was er seiner Gütigkeit und Gerechtigkeit gemäß thun werde wißen wir nicht, es ist auch Vermeßenheit nach unsrer Weisheit bestimmen zu wollen was Gott thun werde. Die Gründe davon sind aus der Moral genommen: damit Gott eine Ausübung seines heiligen Gesezzes in effect bringe: hiebey setzen wir voraus, daß der Schlechtgesinnte hier im Leben noch nicht genung bestraft ist, welches wir doch nicht wißen können, oder daß unsre Tugend noch nicht genung belohnt ist, welches doch auch keine so große Belohnung verdiente, und wenn wir nun auf einmahl bestraft oder belohnt sind, so ginge es ja auch wohl an, daß wir nach einer bestimmten Reihe von Jahren wieder abtreten könten, daher läßt sich die Ewigkeit aus diesem Satze nicht herausbringen, auch würde daraus nicht geschloßen werden können, daß alle Menschen leben sollten z. E. warum die Einwohner von Terra del fuego, oder [93] Neu Holland, oder ferner die Kinder die geboren sind? Diese haben doch noch nichts gutes gethan. Indeßen bleibt noch übrig: daß Gott keinen Zwek bey der Schaffung seiner Geschöpfe gehabt habe, wenn nicht die vernünftigen Wesen fortdauren sollten, denn diese sind doch der Zwek der Schöpfung, und treten diese immer ab, so kommt keine Verknüpfung heraus, es sind alsdenn alles nur Bruchstüke. Ein Wesen muß die ganze Reihe der Natur Verändrungen durchgehen, daher könten wir schließen: die Seelen müßten auch nach dem Tode seyn um den Lauf der Dinge zu verknüpfen: hieraus folgt aber wieder, es gelte nicht für alle Menschen sondern nur für die, die über Zweke raisoniren können. Kinder aber haben noch gar keinen Einfluß gehabt. Der Beweiß nach der
444 Analogie der Natur aber ist ein solcher | der *allgemein* ist, daher liegt auch hierin der Grund der Hofnung.

Die Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele sind folgende, welche auch aus empirischen Beobachtungen die wir über unsre Seele im Leben machen können, genommen sind, es scheinen nehmlich auf der andren Seite große Phaenomenen die Abhängigkeit der menschlichen Seele zu beweisen, dieses beruht nehmlich darauf: unser Denken richtet sich nach dem Zustand des Körpers, und es ist

posibilidad de la experiencia; se aplica, por tanto, solo a los objetos de la experiencia, por lo que tenemos que presuponer la proposición con el propósito de la posibilidad de la experiencia. La prueba de que el alma humana vivirá después de la muerte sería muy buena, aunque no es viable elaborarla, porque es inadecuado construirla sobre la voluntad divina; pues no sabemos lo que Él hará según su bondad y justicia, y es también temeridad pretender determinar según nuestra sabiduría lo que Dios hará. Las razones de esto se toman de la moral: para que Dios pueda llevar a efecto un ejercicio de su santa ley: en este punto suponemos que el malvado no ha sido aún suficientemente castigado en la vida, cosa que, sin embargo, no podemos saber, o que nuestra virtud no ha sido aún suficientemente recompensada, lo cual, no obstante, tampoco merece una recompensa tan grande; y si alguna vez somos castigados o recompensados, también sería posible que pudiéramos despedirnos de nuevo tras un cierto número de años, por lo que de esta proposición no se puede inferir la eternidad, ni se puede concluir de ella que todos los hombres deberían vivir; por ejemplo, ¿por qué los habitantes de Tierra del Fuego, o [93] Nueva Holanda o, aparte de esto, los niños que han nacido? Estos aún no han hecho nada bueno. Sin embargo, queda que Dios no tendría ningún fin al crear a sus criaturas si los seres racionales no tuvieran que perdurar, pues ellos son el fin de la creación, y si estos siempre se despiden, entonces no se produce ninguna conexión, de modo que todo son solo fragmentos. Un ser tiene que recorrer toda la serie de cambios de la naturaleza, por lo que podríamos concluir: las almas también deberían ser después de la muerte para enlazar el curso de las cosas; pero de esto se deduce de nuevo que no se aplica a todos los seres humanos, sino solo a los que pueden razonar sobre fines. Pero los niños no han tenido todavía ningún influjo. La prueba según la analogía de la naturaleza es, sin embargo, una prueba | 444
que es *universal*, por lo que el fundamento de la esperanza se halla también en esto.

Las objeciones contra la inmortalidad del alma son las siguientes, que también se toman de las observaciones empíricas que podemos hacer sobre nuestra alma en la vida; por otra parte, parecen grandes fenómenos para probar la dependencia del alma humana [respecto del cuerpo], esto se basa en que nuestro pensamiento se ajusta a tenor del estado del cuerpo, y también hay un cierto uso de

auch ein gewißer Gebrauch deßelben der aparte principien zu haben scheint z. E. der Zorn beruht öfters auf nichts als nur auf der Beschaffenheit des Körpers; wie des Menschen Körper wächst, wachsen auch seine Gemüthskräfte, bis er am spätsten die Urtheilskraft bekommt, nach vielen Jahren verliert sich wieder der Wiz die Munterkeit und andre Gemüthskräfte, und es bleibt alsdenn nur blos eine durch *viele Erfahrung* erworbene *Urtheilskraft*, welche ziemlich melancholisch ist, und wobey man denn nach unzähligen Versuchen der Urtheile den Entschluß faßt der angemeßen ist. Wenn endlich der Mensch so schwach wird, daß er wieder in seine Kindheit verfällt, so verschwinden zulezt auch gänzlich die Kräfte der Seele, also scheints daß die Seele nicht ohne Körper denken könne, indeß gilt dies blos, so lange die Seele in commercio ist, wiewohl die Existens des commercii nicht nothwendig ist. Daß die Seele gar nicht ohne Körper denken könne, beweißts also gar nicht. Es wäre eben so, als wenn jemand an eine Karre geschmiedt wäre, ist das Rad derselben gut geschmiert, so gehts geschwind, ists nicht, so gehts langsam könte man nun wohl sagen: daß dieser Mensch gar nicht ohne Karre gehen könte?

Der 2te Einwurf ist etwas wichtiger, und ist auch eines Theils aus der Analogie der Natur genommen: wenn wir in der Welt das Entstehen der denkenden Wesen betrachten worunter wir auch die Thiere rechnen wollen, so erstaunen wir über die Verschwendung der Erzeugungs Kräfte die alle nicht genuzt werden, ein Wesen das so zufällig ist, soll das für die Ewigkeit seyn? — Auch sagt man: das Leben hier in der Welt muß nur als ein Zwischenspiel unsres Lebens angesehen werden, obgleich dieses auch ohne die Existens in der Sinnen-Welt hätte seyn können, dieses aber doch nach einem uns unbekanten Gang der Natur so geht, es ist gleichsam nur 1. act unsres Lebens, das geistige Leben würde der Anfang, ein besondrer actus, schema von Existens seyn, dabey kommt aber wieder etwas Bedenkliches heraus, denn daraus folgte, wenn wir uns unsres vorigen Zustandes nicht mehr erinnern können, so könte der folgende vie-
445 leicht | auch ein solcher seyn, worin wir wieder als ein ander Wesen erschienen, welches die wahre metempsychosis ist. [94] Das gebohren werden ist der Anfang des Bewustseyns in der Sinnenwelt. Es wird aber nicht so gerechnet, als sey es der Anfang alles Lebens, es macht für das denkende Wesen keinen Hauptgrund aus, sondern es ist nur eins von den vielen Mitteln in der Natur, wodurch sie ihre Schritte zu größerer Vollkommenheit macht.

él que parece tener principios separadamente; por ejemplo, la ira a menudo se basa en nada más que en la constitución del cuerpo; a medida que el cuerpo humano crece, también crecen sus potencias espirituales, hasta que al cabo adquiere la capacidad de juzgar, después de muchos años el ingenio pierde de nuevo la vivacidad y otras potencias espirituales, y entonces solo queda una capacidad de juzgar adquirida mediante muchas experiencias, que es más bien melancólica, y en la que, después de innumerables intentos de juicio, se toma la decisión que es adecuada. Cuando finalmente el ser humano se debilita tanto que vuelve a caer en su infancia, las potencias del alma desaparecen también al cabo por completo, por lo que parece que el alma no puede pensar sin el cuerpo; sin embargo, esto solo vale mientras el alma está *in commercio,* aunque la existencia del *commercium* no es necesaria. Que el alma no pueda pensar sin el cuerpo no prueba nada. Sería como si alguien estuviera forjado en un carro: si su rueda está bien lubricada, va rápido, si no lo está, va despacio. Ahora bien, ¿se podría decir que esta persona no podría ir sin un carro?

El segundo reproche es algo más importante, y también está tomado en parte de la analogía de la naturaleza: si en el mundo observamos la aparición de seres pensantes, entre los que asimismo queremos contar a los animales, nos sorprenderá el desperdicio de fuerzas de generación, que no todas se utilizan; un ser que es tan contingente, ¿debería ser para la eternidad? — Se dice también: la vida aquí en el mundo debe verse solo como un interludio de nuestra vida; aunque esta también podría haber sido sin la existencia en el mundo de los sentidos, marcha, sin embargo, según un curso de la naturaleza desconocido para nosotros, de tal manera que es, por así decir, solo el primer acto de nuestra vida, la vida espiritual sería el comienzo, un *actus* especial, esquema de la existencia; pero en este caso aparece de nuevo algo cuestionable, porque de ahí se sigue que si no podemos recordar nuestro estado anterior, entonces el siguiente podría ser | también un estado tal en 445
el que aparecemos de nuevo como otro ser, lo cual es la verdadera metempsicosis. [94] Nacer es el comienzo de la conciencia en el mundo de los sentidos. Pero no se cuenta como si fuera el principio de toda la vida; no constituye una razón principal para el ser pensante, sino que es solo uno de los muchos medios de la naturaleza por el que da sus pasos hacia una mayor perfección.

Die Betrachtung des Zustandes der Seele nach dem Tode. Die erste Frage hiebey ist: wenn die Seele nach dem Tode lebt, wo ist sie denn? ist die körperliche Welt nur Erscheinung, so können wir darin gar nicht die Seele setzen, sondern in einer andern Welt, Himmel, welches das Ganze der intellectuellen Wesen bedeut, wenn die Seelen dieselbe Dinge erkennen werden wie sie sind, so ist dies eine andre Welt. Nun können wir sagen: der Tugendhafte ist schon hier im Himmel nur er ist sich deßen nicht bewußt, denn er erkennt die Dinge an sich selbst, und das vernünftige Reich unter moralischen Gesezzen betrachtet ist: das Reich Gottes und das Reich der Zweke, und er ist ein wahres Glied im Reich der Zweke, der Uebergang in die andre Welt würde blos die Anschauung seyn, das heißt in eine andre Welt kommen diese ist nur der Form nach eine andre, dem Inhalt nach aber immer dieselbe Welt, weiter können wir hierin nicht gehen. Daß die Seele nach Leibniz ein corpusculum haben werde welches vehiculum schon im Menschen liegt, ist eine gar zu grobe Vorstellung. Leibniz sagte auch: die Seele würde noch mit dem Körper begraben werden weil sie sich doch noch nicht so leicht loswikeln könte, als bis die Theile des Körpers erst in Verwesung übergegangen sind, wo sie denn daher leichter wegkommen könte, alsdenn müßte aber die Seele noch einmahl aufgegraben werden; der Todt ist auch blos das Ende der Sinnlichkeit, hat diese ein Ende so sind wir vom Körper geschieden.

Die lezte Frage ist: wird man sich einen Seelen Schlaff denken können? d. h. ob die actus ihres Denkens auch eine Weile werden suspendirt seyn, worüber man aber gar nichts sagen kan. (Die metempsychosis war eine artige Idee der orientalischen Völker, obgleich ziemlich grob. Es war ihr purgatorium welches sie devas nanten, wenn die Seele drauf in ein Thier wanderte, so hieß das die lamaische Wiedergeburth, und kam die Seele drauf wieder zur Belohnung in einen Menschen so hieß das Burham, von da, glaubten sie, würde die Seele in den Abgrund aller Seelen nämlich Gott wieder verschlungen, woraus sie gegangen war.) Alle weitere Grübele-
446 yen hierüber abzuschneiden ist das beste Mittel, | daß wir sagen können: eine andre Welt bedeutet nur eine andre Anschauung derselben Dinge, die Sinnenwelt hört alsdenn ganz für uns auf, daher können wir uns auch in derselben an keinen Plaz versezt zu werden, hoffen. Nun frägt sich: wird die Seele als reine Intelligens existiren? Das ist sie ja aber wenn sie nicht sinnlich ist; ob nicht noch

La consideración del estado del alma después de la muerte. La primera pregunta en este caso es: si el alma vive después de la muerte, ¿dónde está entonces? Si el mundo corpóreo es solo fenómeno, entonces no podemos poner el alma en él, sino en otro mundo, el cielo, que significa el conjunto de los seres intelectuales; si las almas conocerán las mismas cosas tal como son, entonces este es otro mundo. Ahora podemos decir: el virtuoso ya está aquí en el cielo, solo que no es consciente de ello, porque conoce las cosas en sí mismas, y el reino racional se considera bajo leyes morales: el reino de Dios y el reino de los fines, y él es un verdadero miembro del reino de los fines, el tránsito al otro mundo sería meramente la intuición, lo que significa venir a otro mundo; este es otro solo según la forma, pero según el contenido es siempre el mismo mundo, no podemos ir más allá en esto. Que el alma, según Leibniz, tendrá un *corpusculum,* el cual *vehiculum* ya está en los seres humanos, es una representación demasiado tosca. Leibniz dijo también: el alma sería todavía sepultada con el cuerpo, porque aún no se podría soltar tan fácilmente, hasta que las partes del cuerpo se hubiesen descompuesto primero, por lo que luego podría escapar más fácilmente, como si entonces el alma tuviera que ser desenterrada alguna vez; la muerte es también solo el final de la sensibilidad; si esta tiene un final, entonces estamos separados del cuerpo.

La última pregunta es: ¿se podrá pensar un letargo del alma? Es decir, si el *actus* de su pensamiento se suspenderá también por un tiempo, sobre el cual, sin embargo, no cabe decir nada. (La metempsicosis fue una juiciosa idea de los pueblos orientales, aunque bastante tosca. Era su *purgatorium,* al que llamaban *devas,* si el alma migraba en un animal, entonces se llamaba el renacimiento lamaico, y si el alma regresaba como recompensa a un ser humano, entonces se llamaba el *burham,* de allí, creían, el alma sería tragada de nuevo en el abismo de todas las almas, es decir, Dios, de donde había salido.) Cortar toda nueva divagación sobre esto es el mejor medio | de que podamos decir: otro mundo signi- 446
fica solo otra intuición de las mismas cosas, el mundo sensible cesa por completo para nosotros; por tanto, no podemos esperar ser trasladados a algún lugar de él. Se pregunta ahora: ¿existirá el alma como inteligencia pura? Pero esto lo es, en efecto, cuando no es sensible; ¿no habrá todavía otra intuición sensible? Ningún

eine andre sinnliche Anschauung seyn wird? Dies kan kein Mensch ausmachen, oder, ob auch nach dem Tode die Seelen nach derselben Form die Dinge anschauen werden nur feiner und vollkommner? Das können wir auch nicht wißen, allein denn würde die Seele doch immer nur in derselben Welt bleiben, und es gäbe keine andre Welt, sondern sie würde [95] nur vieleicht an einem andren Ort in dieser Welt seyn, soll es aber wirklich eine andre Welt seyn, so muß ich sie von dieser Art der Sinnlichkeit trennen. Man kan sich aber auch nicht denken, wie ein Wesen das erschaffen ist die Dinge an sich selbst erkennen sollte. Wir werden also wohl vermuthlich Gradweise nur zu größrer Vollkommenheit der Erkentniße kommen und in derselben oder in einer andren Welt eine andre Art der Anschauung haben. Weiter gehet hierin keine Philosophie.

Der Autor redet nun noch von der Seeligkeit und Verdammung etc. etc. Hier auf Erden ist die Glükseeligkeit nichts wie ein Fortschritt, jede Empfindung unsres Zustandes treibt uns an aus demselben in einen andren zu gehen, demnach können wir uns nach diesem gar nicht einen *beharrlichen* Zustand der identisch glükseelig wäre, denken, denn wir denken uns nur eine Glükseeligkeit im Fortschritt, ist sie nun immer im Fortschritt so kan sie auch nicht vollendet werden, geschähe dies, so hörte die Glükseeligkeit auf. Wir denken uns nur in der andren Welt eine ganz complete Glükseeligkeit, welcher Zustand ohne allen hinzugesezten Schmerz *seelig* heißt. *Seeligkeit* ist die Zufriedenheit so fern sie aus der Macht des vernünftigen Subjects entspringt, oder so fern sich das Subject selbst genugsam ist. Wenn das moralisch Gute das jemand thut zur Zufriedenheit hinreichend ist so hat er einen Vorschmak der Seeligkeit, welcher Grad aber nur eine kleine Beymischung von himmlischen Funken ist, demnach ist der Mensch in diesem Leben nicht seelig, sondern könte es auch im stricten Verstande nicht werden, denn es hängt von andren Dingen ab, deren Besiz zu seiner Zufriedenheit erfodert wird. Ob aber ein Geschöpf verdamt oder aller Glükseeligkeit beraubt seyn kann, können wir fast nicht denken, alsdenn müßten wir es uns fast todt vorstellen, es würde aus keinem andren Zustand hinausgehen und so hörte alle Thätigkeit auf. In der
447 künfltigen Welt können wir uns also nur einen Fortschritt zur Seeligkeit oder zum Elende denken, daß alles auf einem Haufen seyn wird können wir uns gar nicht vorstellen. Das moralisch gute und Böse ist daher auch nie beym Menschen vollkommen, sondern be-

ser humano puede resolver esto, ni si después de la muerte las almas intuirán las cosas según la misma forma, solo que más fina y perfectamente. Tampoco podemos saber esto, pues entonces el alma solo permanecería en el mismo mundo, y no habría otro mundo, sino que [95] tal vez estaría en otro lugar de este mundo; pero si realmente ha de ser otro mundo, entonces tengo que separarla de esta clase de sensibilidad. Pero tampoco se puede pensar cómo un ser que es creado tendría que conocer las cosas en sí mismas. Por tanto, acaso llegaremos solo a una mayor perfección del conocimiento y en el mismo o en otro mundo tendremos una clase diferente de intuición. En este asunto ninguna filosofía va más allá.

El autor habla ahora de la bienaventuranza y la condenación, etc. Aquí en la tierra la felicidad no es sino como un progreso, cada sensación de nuestro estado nos impulsa a ir de uno a otro, de modo que no podemos pensar en un estado *permanente* que sería idénticamente feliz, porque pensamos solo en una felicidad en progreso; pero si está siempre en progreso, entonces no se puede completar; si esto sucediera, la felicidad cesaría. Solo en el otro mundo pensamos una felicidad enteramente completa, cuyo estado, sin ningún dolor añadido, se llama *bienaventurado*. La *beatitud* es la satisfacción en la medida en que surge del poder del sujeto racional, o en la medida en que el sujeto es por sí mismo suficiente. Si el bien moral que alguien hace es suficiente para su satisfacción, entonces tiene un pregusto de la bienaventuranza; pero este grado es solo una pequeña mezcla de chispas celestiales, por lo que el hombre en esta vida no es dichoso, sino que en sentido estricto ni siquiera podría llegar a serlo, porque depende de otras cosas, cuya posesión se requiere para su satisfacción. Pero apenas podemos pensar que una criatura puede ser condenada o privada de toda felicidad, pues en ese caso tendríamos que representárnosla casi muerta, no procedería de ningún otro estado, y así cesaría toda actividad. Así que en el mundo venidero | solo podemos pensar en 447
un progreso hacia la bienaventuranza o hacia la miseria, no podemos ni siquiera representarnos que todo estará en un solo montón. De ahí que lo moralmente bueno y malo no son nunca perfectos en el hombre, sino que consisten solo en el progreso. Respecto de la perfección moral y la perfección física, solo podremos pensar el otro mundo en un *progressus,* en el que en último término tienen

steht nur im Fortschritt. In Ansehung der moralischen und physischen Vollkommenheit werden wir uns also die andre Welt auch nur im progreßus denken können, welche beyde zulezt mit Wohlbefinden müßen verbunden seyn. Kann der moralische Werth eines Menschen nie auf einmahl ganz erlangt werden, so ists doch besonders daß es sich die Menschen so vorstellen, da doch, wenn der Mensch in diesem Leben in einem Fortschritt des schlimmern, bösern steht, nicht zu erwarten ist, daß es nach seinem Tode einen andren Gang nehmen werde, daher giebts eine unabsehlige Zukunft des Falles in deterius, und so wird auch mein Zustand immer mehr in Elend und Unglükseeligkeit fallen. Deswegen auch nach diesem die Beßerung im lezten Augenblik des Lebens sehr mislich ist.

Der Fortschritt zum Guten geht auch bis ins unendliche, denn wir sehen keinen Grund, warum es aufhören soll. Der Zustand zum Fortschritt des moralischen und physischen *Guten* heißt Seeligkeit, und der Fortschritt des moralischen [96] und physischen Bösen heißt *Verdammung,* ob nun diese ewig währen wird, kan man nicht absehen. Aber im practischen Verstande können wir auch sagen, die Besorgniß des Uebels ist ewig, denn ich habe keinen Grund zu glauben, warum der Mensch da anders werden soll (*practisch unabsehlich* also ist das wo ich keinen Grund habe Grenzen zu setzen) positiv wiederum festzusetzen, daß sie ewig dauren werde, sind wir auch nicht im Stande.

Von der Möglichkeit der Gemeinschaft mit abgeschiedenen Seelen. Die Einbildung hievon kam daher, weil man sich von einem Menschen nicht vorstellen konnte, daß er todt wäre, und ihn sich daher oft wieder in der Phantasie vorstellte, wodurch man endlich darauf verfiel: obgleich der Mensch nicht sichtbahr, so müßte er doch unsichtbahr da seyn, welche Vorstellung noch die Scheu vor der Vernichtung vergrößerte. Diejenigen die dies annehmen, sagen: es wäre doch wohl möglich, welche Möglichkeit zwiefach seyn kan, entweder nimmt die Seele einen Körper an, und denn kämen uns die Seelen als körperlich erscheinende Weesen vor, oder *2tens* sie wären *innerlich* Gegenwärtig welches Schwedenburg behauptete. Sich damit einzulaßen die Möglichkeit hievon zu wiederstreiten wäre vergebliche Arbeit, ich kan es weder beweisen noch gründlich wiederlegen, denn die Er-
448 fahrung | giebt uns davon keinen Unterricht. Alles dieses indeß doch

ambas que estar unidas con bienestar. Si el valor moral de un hombre no puede alcanzarse nunca por entero de una sola vez, entonces es peculiar que los hombres lo representen así, porque si el hombre en esta vida está en progreso de empeorar, de envilecerse, no es de esperar que después de su muerte tome un curso distinto; por tanto, hay un futuro fatal de la caída *in deterius*[55], y así mi estado también caerá cada vez más en la miseria y la infelicidad. Por eso, también a tenor de esto, la mejora en el último momento de la vida es muy incierta.

El progreso hacia lo bueno va también al infinito, pues no vemos ninguna razón por la que tenga que detenerse. El estado de progreso del *bien* moral y del *bien* físico se llama bienaventuranza, y el progreso del mal moral [96] y del mal físico se llama *condena,* pero no se puede preveer si durará eternamente. Pero en el sentido práctico también podemos decir que la preocupación por el mal es eterna, porque no tengo ninguna razón para creer por qué el hombre ha de ser diferente allí (*prácticamente imprevisible* es, por tanto, aquello donde no tengo ninguna razón para poner límites); a su vez, tampoco estamos en situación de establecer positivamente que durará eternamente.

De la posibilidad de comunidad con almas separadas. La imaginación de esto surgió de que no cabía representarse de un ser humano que estuviera muerto, y por eso a menudo se lo volvía a representar en la fantasía, lo que finalmente se cayó en que, aunque el ser humano no sea visible, tiene que existir invisiblemente, cuya representación aumentó todavía más la aversión a la aniquilación. Los que aceptan esto dicen: esto sería, sin duda, posible, y esta posibilidad puede ser doble, o bien el alma recibe un cuerpo, y entonces las almas se nos aparecerían como seres de apariencia corpórea, o bien, *en segundo lugar,* estarían presentes *interiormente,* lo cual afirmaba Swedenborg. Considerar la posibilidad de disputar este asunto sería una tarea inútil; no puedo probarlo ni refutarlo exhaustivamente, pues la experiencia | no nos enseña 448
nada al respecto. La máxima de la razón, o la máxima de la autoconservación, exige entretanto no aceptar todo esto; no puedo admitir que, si concedo esto, la razón tenga un uso más allá; sin embargo, con respecto al efecto de tales seres, no es posible ningún

[55] «A peor.»

nicht anzunehmen erfodert die maxime der Vernunft, oder die maxime der Selbsterhaltung, ich kann nicht zugeben, daß wenn ich dieses einräume die Vernunft weiter keinen Gebrauch hat; in Ansehung der Würkung solcher Wesen ist aber gar kein Vernunft Gebrauch möglich, denn weil es Geister sind, mithin sich nicht von uns faßen und beobachten laßen, so läßt sich auch davon gar keine Vernunft gebrauchen. Alle Geister und Gespenster, Erscheinungen, Traumdeutungen, Vorhersehungen des Künftigen, die sympathie der Gemüther insgesammt sind ein äußerst verwerflicher Wahn, denn es läßt sich durch keine Regel oder durch verglichene Beobachtungen erklären. Der Mensch der darauf rechnet, nimmt alle diejenigen Mittel weg, durch die allein ein Gebrauch der Vernunft zu machen ist, nehmlich: daß die Dinge der Welt unter Naturgesezzen stehen, und gäb es auch wirklich Gespenster so muß ein Vernünftiger doch nicht dran glauben, weil es allen Vernunft Gebrauch corrumpirt. Es stekt auch darunter eine gewiße Tüke, denn ein Unwißender möchte gern den Unterschied zwischen ihm und einem Vernünftigen gelehrten aufheben, und hierin ist eben der Klügste so dumm als der unwißende.

Nun frägts sich aber obs nicht von andren Geistern außer dem Menschen gelten könne? welche aber blos eine *geistige* Existens haben und auf uns einfließen können, hiedurch wird der ganze Wahn der neu platonischen Philosophen (welche sich auch ecclectices nannten) aufs Tapet gebracht, woraus die Theurgie entsprang, welches die ganze Kunst war in Gemeinschaft mit solchen Wesen zu treten, wozu Büßung, Tödtung und allerley abergläubische Formeln etc. [ ] gehörten. Der Hirngespinste ist hiebey eine besondre Menge, deren man auch in neuern Zeiten findt, welches aber thörigt anzunehmen, daß ein erschaffnes Wesen der gubernator von andren seyn soll.

Vernünftige Weesen die zugleich körperlich sind nennt man *animalia. Jeder Körper oder Materie beharret in seiner Ruhe und Bewegung, außer wenn sie durch eine fremde Ursache genöthigt wird ihren Zustand zu verändern.* Eine innerlich wirkende Kraft in einem Wesen nennt man Leben, unser eigner Zustand ist status repraesentativus, demnach können wir uns bey einem lebenden Wesen immer eine vim repraesentativam vorstellen, bewegende Kräfte können nicht anders als durch äußere Ursachen würken, sie sind daher auch nur äußerlich bestimmt, innerlich erkenn ich nichts, soll es aber lebend seyn, so hat
449 es ein Vermögen aus einem *innern* princip zu | handeln, und dies princip ist ein Subject das *vires repraesentativas* hat. Leben heißt ei-

uso de la razón, ya que, como son espíritus y, por tanto, no pueden ser captados y observados por nosotros, tampoco cabe usar en modo alguno la razón sobre ellos. Todos los espíritus y fantasmas, las apariciones, las interpretaciones de los sueños, las predicciones del futuro, la simpatía de los temperamentos en su conjunto, son una ilusión extremadamente reprensible, porque no puede explicarse por ninguna regla ni por observaciones comparativas. El hombre que cuenta con esto, quita todos los medios solo por los cuales se puede hacer un uso de la razón, a saber: que las cosas del mundo están bajo leyes naturales, y si realmente hubiera fantasmas, entonces una persona razonable no tiene que creer en ellos, porque corrompe todo uso de la razón. Bajo esto se oculta también cierta astucia, pues un ignorante aboliría gustosamente la diferencia entre él y un erudito razonable, y en esto el más sabio es tan estúpido como el ignorante.

Pero ahora se pregunta si no puede ser válido para otros espíritus que no sean el ser humano, para espíritus que solo tengan una existencia *espiritual* y puedan influir en nosotros; con esto se trae a colación toda la ilusión de los filósofos neoplatónicos (que también se llamaban *ecclectices*), de los que surgió la teurgia, que era todo el arte de entrar en comunidad con tales seres, de la cual formaba parte la expiación, el sacrificio y todo tipo de fórmulas supersticiosas, etc. [97] Se reunen en este asunto una gran cantidad de quimeras, que también se encuentran en los tiempos modernos, pero es insensato admitir que un ser creado sea el *gubernator* de otros.

Los seres racionales que son al mismo tiempo corpóreos se llaman *animalia. Todo cuerpo o materia persiste en su reposo y movimiento, a menos que se vea obligado a cambiar su estado por una causa externa.* Una fuerza que actúa internamente en un ser se llama vida, nuestro propio estado es *status repraesentativus;* a tenor de ello, en un ser vivo siempre podemos representarnos una *vis repraesentativa;* las fuerzas que mueven no pueden obrar más que por causas externas, por lo que también están determinadas solo externamente; internamente no conozco nada, pero si es que está vivo, entonces tiene una facultad de actuar a partir de un | principio 449
interno, y este principio es un sujeto que tiene *vires representativas.* Vivir significa propiamente tener una facultad de llevar a cabo acciones en conformidad con las propias representaciones. Llama-

gentlich ein Vermögen haben conform seinen Vorstellungen Handlungen auszuüben. Ein Thier nennen wir lebend weil es Vermögen hat zu Folge seinen eignen Vorstellungen selbst seinen Zustand zu verändern. Der, welcher behauptete daß in den Thieren das princip des Lebens keine vim repraesentativam habe, sondern daß sie nur nach allgemeinen Gesezzen der Materie handeln, war Cartesius, und nachher auch Malebranche, allein sich die Thiere als Maschienen zu denken ist unmöglich, weil man alsdenn von aller analogie der Natur abweichen würde, und der Saz: daß der Mensch selbst Maschiene sey, ist gar Thorheit, denn wir sind uns ja unsrer Vorstellungen selbst bewust, und alle Natur Wißenschaft beruht auf dem Saz: daß die Materie *keine Vorstellungen* haben kan. Alles maschinelle ist äußerlich und besteht im Verhältniße im Raum, unser Denken *bezieht* sich nun zwar wohl auf *Dinge im Raum* aber ist doch nicht selbst im Raum; die Gedanken müßten aber Objecte äußerer Anschauung seyn wenn sie Maschinen seyn sollten. Daß denken also ein Mechanismus sey, ist absurd, dies hieße das Denken in seinem eignen Bewustseyn zum Gegenstand äußrer Sinne zu machen. Materie kan zwar ein nothwendiges Bedürfniß zur Unterstützung unserer Gedanken seyn, aber das Denken selbst ist nicht mechanisch.

Wie können wir nun die Thiere concipiren als Weesen unter dem Menschen? Wir denken uns höhere Wesen ohne der Materie Hinderniß oder Unterstützung nöthig zu haben, auf der andren Seite können wir uns Dinge denken, die *unter uns* sind, deren Vorstellungen der specie nicht blos dem Grad nach unterschieden sind. Wir nehmen in uns ein specifisch Merkmahl des Verstandes und der Vernunft, nehmlich das Bewustseyn, wahr, nehme ich dieses hinweg so bleibt doch noch etwas übrig nehmlich sensus, imaginatio, erstres ist die Anschauung bey der Gegenwart, leztres ohne Gegenwart des Gegenstandes, auch können wir uns eine reproduction, praevision denken, ohne [98] das mindeste Selbstbewustseyn, nur könte sich ein solches Wesen nicht Regeln vorschreiben, denn das Bewustseyn sich selbst zum eignen Gegenstand seiner Anschauung zu machen gehört zur Möglichkeit einer Regel, man muß sich bewust seyn, worin verschiedne Weesen übereinkommen; zeigen manche Weesen große Grade der Würkungen die beym Menschen aus der Vernunft entspringen können, so folgt daraus noch gar nicht daß sie auch Vernunft hätten, denn, mangelt ihnen das Bewustseyn, so fehlt ihnen auch
450 Ver|stand und Vernunft, und es herscht nur allein die Sinnlichkeit.

mos vivo a un animal porque tiene la facultad de cambiar su propio estado a consecuencia de sus propias representaciones. El que afirmó que en los animales el principio de la vida no tiene ninguna *vis representativa,* sino que los animales actúan solo según las leyes generales de la materia, fue Descartes, y más tarde también Malebranche. Pero pensar en los animales como máquinas es imposible, porque entonces se desviaría uno de toda analogía con la naturaleza, y la proposición: el hombre mismo es una máquina, es una completa necedad, pues somos conscientes de nuestras propias representaciones, y toda la ciencia de la naturaleza se basa en la proposición de que la materia no puede tener *representaciones.* Todo lo mecánico es externo y consiste en la relación en el espacio, nuestro pensamiento se *refiere,* en verdad, a las *cosas en el espacio,* pero él mismo no está en el espacio; pero los pensamientos tendrían que ser objetos de intuición externa si se supone que son máquinas. Que pensar es, pues, un mecanismo absurdo; significaría hacer del pensamiento, en su propia conciencia, objeto de los sentidos externos. La materia puede ser, ciertamente, un requisito necesario para el soporte de nuestros pensamientos, pero el pensar mismo no es mecánico.

¿Cómo podemos entonces concebir a los animales como seres por debajo del ser humano? Podemos pensar en seres superiores sin necesidad del obstáculo o el soporte de la materia; por otro lado, podemos pensar en cosas que están *por debajo* de nosotros, cuyas representaciones difieren según la *species* y no solo según el grado. Percibimos en nosotros una característica específica del entendimiento y de la razón, a saber, la conciencia; si la suprimo, todavía queda algo, a saber, *sensus, imaginatio,* el primero es la intuición con la presencia, la última sin la presencia del objeto; también podemos pensar una *reproductio, praevisio,* sin [98] la menor autoconciencia, aunque un ser semejante no podría prescribirse reglas, pues hacer de la conciencia su propio objeto de intuición pertenece a la posibilidad de una regla; hay que ser consciente de aquello en lo que concuerdan los diversos seres; si muchos seres muestran un gran grado de los efectos que pueden surgir en el hombre por la razón, no se sigue de ahí que también tengan razón, porque, si carecen de conciencia, también carecen de entendi-
miento | y de razón, y solo domina la sensibilidad. En el caso de 450
los animales, esto se llama *analogon rationis,* y es instinto de la

Man nennt dies bey den Thieren analogon rationis und es ist Instinkt der Sinnlichkeit wobey sie keine Vernunft brauchen, sondern welches ein fremdes Wesen in sie legte, darnach zu handeln, oder nach Instinkt zu würken; das analogon rationis ist der Inbegriff aller untren Kräfte. Sich vorzustellen, daß diese Weesen in der künftigen Welt Vernunft bekommen werden, gründt sich gar zu sehr auf Vermuthung, auch hat man gar keinen Grund es anzunehmen, indem sie in ihrer Art auch immer durch größre Instinkte wachsen können.

Theologia rationalis

Nach allem Begreiflichen was die Vernunft durch gewiße Bedingungen erkennt, muß sie doch in einem unbedingten welches gänzlich für sie unbegreiflich ist, aufhören, denn wenn die Bedingung selbst bedingt ist, so wird die Vernunft getrieben weiter zu fragen, so daß sie nur beym unbedingten stehen bleibt, nun ist dieses aber für uns ganz unbegreiflich, mithin ist die Begreiflichkeit nur möglich wenn wir Bedingungen uns vorstellen, demohngeachtet müßen wir doch ein Unbedingtes annehmen, obschon hiebey die Vernunft und ihr Gebrauch aufhört, welches auch daher die Grenze der Vernunft ist. Eine Erkenntniß die unbedingt ist wird keine Größe sondern nur die Nothwendigkeit es anzunehmen, enthalten. Ein solches Wesen können wir das 1ste nennen, denn es ist die Bedingung von andren Wesen aber nicht selbst bedingt. Dies ist der Begriff von Gott. Dieser Begriff von Gott wird in Ansehung aller reiner Vernunftbegriffe gedacht werden, als wenn ihm alle reine Verstandes Begriffe unbedingter Weise zukommen. Er stellt keine Größe vor unter der Bedingung, daß die Menge zählbahr sey, denn das wäre eingeschränkt, sondern sie muß in Ansehung seiner unbedingt seyn. Unsre Begriffe von Größe sind immer nur in Ansehung der quantitaet eingeschränkten Bedingungen unterworfen, und in Ansehung der qualitaet ist alle unsre Erkentniß der Dinge in der Welt auch nie eine totalitaet der Bedingungen, z. E. jeder Theil des Raums ist wieder ein Raum. Beym 1sten Wesen muß aber in Ansehung der quantitaet gar keine einschränkende Bedingung [99] gedacht werden, ich werde es daher der Größe nach denken als das was alles enthält, sollte ich aber diesen Begriff von *alles* bestimmen, so kämen wir nie zum Ganzen son-

sensibilidad para el que no necesitan la razón, sino que pone en ellos un ser externo para actuar o para obrar según el instinto. El *analogon rationis* es la conglobación de todas las fuerzas inferiores. Representarse que estos seres recibirán la razón en el mundo futuro se basa en gran medida en conjeturas, y no hay ningún fundamento para admitirlo, porque siempre pueden crecer en su especie a través de instintos mayores.

Theologia rationalis

Después de todo lo comprensible que la razón conoce mediante ciertas condiciones, tiene ella que detenerse en algo incondicionado que le es completamente incomprensible, porque si la condición misma está condicionada, entonces la razón se ve impulsada a seguir preguntando, de modo que solo se detiene en lo incondicionado. Ahora bien, esto es completamente incomprensible para nosotros; por tanto, la comprensibilidad solo es posible cuando nos representamos condiciones; no obstante, tenemos que admitir algo incondicionado, aunque en este punto cesen la razón y su uso, lo cual es también, por consiguiente, el límite de la razón. Un conocimiento que es incondicionado no contendrá magnitud alguna sino solo la necesidad de admitirlo. Podemos llamar a semejante ser el ser primero, porque es la condición de los otros seres, pero él mismo no está condicionado. Este es el concepto de Dios. Este concepto de Dios será pensado, respecto de todos los conceptos puros de la razón, como si le correspondieran de manera incondicionada todos los conceptos puros del entendimiento. No representa una cantidad condicionada a que la cuantía sea contable, pues eso sería limitado, sino que la cantidad tiene que ser incondicionada respecto de su cuantía. Nuestros conceptos de cantidad están siempre sujetos a condiciones limitadas respecto de la cuantía, y respecto de la cualidad todo nuestro conocimiento de las cosas del mundo no es nunca una totalidad de las condiciones; por ejemplo, cada parte del espacio es a su vez un espacio. En el caso del primer ser, sin embargo, no puede pensarse ninguna condición limitativa [99] respecto de la cantidad; de ahí que, según la cantidad, lo pensaré como aquello que contiene todo; pero si tuviera que determinar este concepto de *todo,* nunca llegaríamos al todo, sino que iría al

dern es ging ins unendliche. Der Begriff seiner qualitaet soll seyn
451 Realitaet, in Ansehung | dieser soll es auch ohne alle einschränkende Bedingung gedacht werden. Der Relation nach soll es ein solcher Grund der Dinge seyn der weiter durch keine andre Ursache bestimmt wird. Nach den Categorien der Modalitaet werde ich ihn auch als das 1ste der Weesen betrachten, daher muß seine Möglichkeit ganz unbedingt seyn, es ist alsdenn die unbedingte Totalitaet in Ansehung seiner Möglichkeit, sein Daseyn soll als nothwendiges Daseyn betrachtet werden, und zwar als unbedingte Nothwendigkeit, welches wiewohl die menschliche Vernunft gar nicht begreifen kan.

Alle Bemühungen der Vernunft durch welche wir etwas über die Grenze der Erfahrung hinaus bestimmen wollen, um es in concreto zu erkennen, heißen *transcendent* d. h. sie überschreiten die Grenzen der Erfahrung und auch ihres eignen Vermögens. Von unsren Verstandes Begriffen können wir nur einen immanenten Gebrauch machen d. h. wenn er immer bey Gegenständen der Erfahrung bleibt. Ist der Gebrauch transcendent so wird er dialectisch d. h. er enthält nur einen Schein und keine Wahrheit. Dieses 1ste der Wesen wird genannt ens originarium, so fern es betrachtet wird, quod non est derivativum, dies wird nun auf 3fache Art betrachtet 1) als *ens summum,* 2) *summa intelligentia,* und 3) *summum bonum.* Alle Wißenschaft vom ente originario heißt Theologie, sie ist entweder *rationalis* oder *revelata.* Eigentlich ist alle Erkentniß von einem Dinge entweder rationalis oder empirica oder revelata, das 2te ist doch aber von Gott unmöglich. Eine cognitio revelata soll nun hier nicht gesucht werden, sondern blos die Vernunft Erkentniß.

Die Theologia rationalis ist nun entweder *transcendentalis,* welche auch sonst Ontotheologie genannt wird, *naturalis* sonst Physicotheologie genannt, oder *moralis* so fern sie auf sittliche Grundsätze gebaut ist. Die erste ist eine Erkentniß von Gott aus reinen Gegenständen der Vernunft ohne daß eine einzige Erfahrung darf zum Grunde gelegt werden, die 2te ist eine Vernunft Erkentniß von Gott bey der eine Erfahrung muß zum Grund gelegt werden, die 3te ist von allen vorigen die zum speculativen Gebrauch der Vernunft gehören darin unterschieden, daß sie zum practischen Gebrauch der Vernunft gehört, sie kan es auch aus der Erfahrung nehmen, allein sie hat auch zulezt Gründe die aus keiner Erfahrung genommen sind.

infinito. El concepto de su cualidad tiene que ser realidad y, respecto | de ella, tiene también que pensarse sin ninguna condición 451 limitativa. Según la relación, tiene que ser un fundamento tal de las cosas que no esté determinado a su vez por ninguna otra causa. Según las categorías de la modalidad, lo consideraré también como el primero de los seres, por lo que su posibilidad tiene que ser completamente incondicionada; es, por tanto, la totalidad incondicionada respecto de su posibilidad; su existencia tiene que ser considerada como existencia necesaria y, en verdad, como necesidad incondicionada, que, sin embargo, la razón humana no puede comprender en modo alguno.

Todos los esfuerzos de la razón mediante los cuales queremos determinar algo más allá de los límites de la experiencia para conocerlo *in concreto* se llaman trascendentes, es decir, van más allá de los límites de la experiencia y también de su propia facultad. De nuestros conceptos del entendimiento solo podemos hacer un uso inmanente, es decir, cuando permanece siempre en los objetos de la experiencia. Si el uso es trascendente, se vuelve dialéctico, es decir, contiene solo una apariencia y ninguna verdad. Este primero de los seres se llama *ens originarium,* en tanto que se considera *quod non est derivativum;* y ello se considera de tres maneras: 1) como *ens summum,* 2) *summa intelligentia,* y 3) *summum bonum.* Toda ciencia del *ens originarium* se llama teología; es o *rationalis* o *revelata.* Propiamente, todo conocimiento de una cosa es o *rationalis* o *empiricus* o *revelatus,* pero el segundo es imposible respecto de Dios. Aquí no se debe buscar una *cognitio revelata,* sino meramente el conocimiento de la razón.

La *theologia rationalis* es, por su parte, o bien *trascendentalis,* la cual de otra manera se llama también ontoteología, o bien *naturalis,* la cual de otra manera también se llama *fisicoteología,* o bien *moralis,* en la medida en que se construye sobre principios morales. La primera es un conocimiento de Dios a partir de objetos puros de la razón sin que se permita poner una sola experiencia como fundamento; la segunda es un conocimiento racional de Dios en el que hay que poner una experiencia como fundamento; la tercera se distingue de todas las anteriores que forman parte del uso especulativo de la razón, en que pertenece al uso práctico de la razón; también se puede tomar de la experiencia, pero asimismo tiene en último término fundamentos que no se toman de ninguna experiencia.

Hier werden sie aber nicht blos nach den Erkentniß Quellen eingetheilt, sondern auch nach den Praedicaten wodurch ich Gott denke, so kan ich ihn durch lauter transcendentale Prädiktae
452 denken, z. E. als ens originarium, summum etc. durch | [100] physiologische Prädikate nach der Selbstbeobachtung z. E. als ein Wesen das Verstand und einen Willen Gefühl der Lust und Unlust hat. Durch moralische Prädikate z. E. als ein heiliges gütiges und gerechtes Wesen. Derjenige welcher nicht erlaubt daß man sich Gott anders als blos durch transcendentale Prädikate denken soll, heißt *Deist* (weil er im allgemeinen doch einen Gott annimmt ihn aber nur bloß auf diesen Schattenriß einschränkt) er denkt ihn sich blos als ens summum in einem sehr reinen stricten Verstande. Derjenige wiederum welcher einräumt daß man sich von Gott noch einen Begriff durch physiologische Prädikate machen kan, denkt ihn nicht blos als ens summum, sondern auch als summa intelligentia, und heißt *Theist* (welchen Namen die Engelländer eingeführt haben). Erstrer der Deist glaubt einen Gott, dieser einen lebendigen Gott. Der Moral Theologe macht sich einen Begriff von Gott als dem summo bono, einem lebendigen Gott der zugleich der Urheber alles guten ist. Der Deist behauptet nichts mehr als eine oberste Weltursache, der Theist einen Welturheber und der moralische Theologe betrachtet ihn zugleich wie den Weltherrscher, wie er zugleich der Urheber unsrer Verbindlichkeit ist, so fern wird er auch angesehen als das oberste princip der Moral. Der Deist hat einen blos unbrauchbahren Begriff, der Theist erklärt zwar in der Welt die Ordnung und Vollkommenheit, allein ich weiß nicht was ich mir dadurch für einen Begriff in Absicht meines Thuns und Laßens machen soll. Ein completer Begriff wird also nur bey der Theologia rationalis verbunden mit der Physicotheologie angetroffen werden, wiewohl die transcendentale Theologie allen übrigen zum Grunde liegen muß, indem sie uns einen reinen Begriff von Gott giebt. Nur in der moralischen Theologie wird also der Begriff von Gott complett determinirt seyn, denn es ist dadurch mehr ein princip der Moral als Natur zu erklären, daher bestimmt erstre auch Gott genauer.

Wenn wir aus der Erfahrung auf das Daseyn Gottes schließen, so bekommen wir nur eine hypothetische Gewisheit, die Physicotheologie gewährt zwar sehr viel anmuthiges, allein wir können

Pero aquí no solo se clasifican según las fuentes del conocimiento, sino también según los predicados por medio de los cuales pienso a Dios. Puedo así pensarlo mediante predicados trascendentales, por ejemplo, como *ens originarium, summum,* etc.; mediante | [100] predicados fisiológicos según la autoobservación, 452
por ejemplo, como un ser que tiene entendimiento y voluntad, sentimiento de placer y displacer. Mediante predicados morales, por ejemplo, como un ser santo, bondadoso y justo. El que no permite que se piense a Dios de otra manera que simplemente mediante predicados trascendentales se llama *deísta* (porque generalmente admite un Dios, pero lo limita únicamente a esta silueta); lo piensa meramente como *ens summum* en sentido muy puramente estricto. El que, por su parte, admite que todavía cabe hacerse un concepto de Dios mediante predicados fisiológicos, no lo piensa solo como *ens summum,* sino también como *summa intelligentia,* y se llama *teísta* (nombre que han introducido los ingleses). Primeramente, el deísta[56] cree en un Dios, este es un Dios viviente. El teólogo moral concibe a Dios como el *summum bonum,* un Dios viviente que es a la vez el autor de todo lo bueno. El deísta no afirma nada más que una causa suprema del mundo, el teísta un autor del mundo, y el teólogo moral lo considera a la vez como el gobernador del mundo, ya que es a la vez el autor de nuestra obligación, en tanto que se le considera también como el principio supremo de la moral. El deísta tiene un concepto meramente inútil, el teísta explica, en verdad, el orden y la perfección del mundo, pero no sé qué concepto debo hacerme respecto de mi obrar y omitir. Por tanto, un concepto completo solo se encontrará en la *theologia rationalis* unido a la fisicoteología, aunque la teología trascendental tiene que estar en el fundamento de todas las demás, ya que nos da un concepto puro de Dios. Solo en la teología moral, por tanto, estará completamente determinado el concepto de Dios, pues se explica más como un principio de la moral que de la naturaleza, y de ahí que primeramente determine también a Dios de manera más precisa.

Si concluimos la existencia de Dios a partir de la experiencia, entonces solo obtenemos una certeza hipotética; la fisicoteología proporciona, en verdad, muchas cosas hermosas, pero no pode-

---

[56] Acaso deba decir: teísta. Cfr. *KrV,* A 631/B 659.

doch dadurch von der Vollkommenheit weiter keinen Begriff haben sondern nur bloß wie weit unsre Erfahrung geht, mithin können wir nur schließen daß eine Ursache zu diesem Grad der Zweke da sey. Zu einer minderen Vollkommenheit kan aber eine 3fache Ursache gedacht werden, eine die nur *eben soviel,* oder eine die *noch einmahl* soviel oder eine *die alle* Kräfte beseßen hat, also läßt sich hier blos auf eine wahrscheinliche Ursache schließen. In der
453 transcendentalen | Theologie könten wir, wenn sie möglich wäre, eine Gewisheit erlangen, folglich enthält sie ein *wißen,* die Physicotheologie ein *meynen,* welches aber doch einen solchen Grad der Wahrscheinlichkeit haben kan, daß es dem menschlichen Verstande wie ein Geboth des Beyfalls auferlegt ist. Wenn wir zum Behuf der Moral einen Gott annehmen müßen, so ist das *ein glauben.* Auch kan die moralische Ueberzeugung Gewisheit heißen allein nicht eine theoretische sondern practische d. h. mit dem Bewustseyn der Noth|wendigkeit [101] derselben, welches *Glaube* heißt. Die Beweise vom Daseyn Gottes kan man einer 2fachen Critic unterwerfen, theils um das Daseyn Gottes zweyfelhaft zu machen, oder theils das Vermögen zweyfelhaft zu machen auf das Daseyn Gottes durch Hülfe der speculativen Vernunft zu kommen, allein erstres läßt sich durch moralische Gründe beweisen wenn uns auch die theoretischen Gründe ganz abgesprochen werden. Ohne daß der Theismus zur transcendentalen Theologie hinzukommt hat alle Vernunft Theologie keinen Gebrauch.

Der Atheist statuirt eigentlich keinen Gott, er kan aber nun entweder die Erkentniß von Gott nehmen blos *negativ* (verneinend) oder *affirmativ* (bejahend) beym ersten heißt er auf deutsch ein *Ohngötter,* welches der sceptische Atheist ist der alle Beweiß Kraft bestreitet, indeß weil er keinen Grund hat es anzunehmen so hat er doch deswegen noch keinen Grund es zu leugnen. Der dogmatische Atheist behauptet, es könne *bewiesen werden* daß kein Gott sey, und dieser heißt deutsch ein *Gottesleugner.* Ein sceptischer Atheist ist sehr wohl möglich, denn er kan in den Beweisen von Gott immer Schwächen entdeken, aber es ist zu behaupten daß es einen dogmatischen Atheisten nie gegeben habe, denn wo will er die Gründe hernehmen zu beweisen, es sey kein Gott? — Bey allen Begriffen von Offenbahrung muß das Daseyn Gottes vorausgesezt werden, damit wir unterscheiden können, ob es dem Willen Gottes gemäß seyn möchte daß dies oder jenes in der Welt geschehen sey.

mos tener un concepto de perfección más allá, sino solo hasta donde llega nuestra experiencia; por consiguiente, solo podemos concluir que existe una causa para este grado de los fines. Pero para una perfección menor, cabe pensar una triple causa: una que solo tiene *otro tanto,* o una que tiene todavía *un tanto más,* o una que ha poseído *toda la* fuerza, por lo que en este caso solo cabe concluir una causa probable. En la teología | trascendental, si fuera 453
posible, podríamos obtener una certeza; en consecuencia, contiene un *saber;* la fisicoteología, un *opinar,* que puede tener, sin embargo, tal grado de probabilidad que se imponga al entendimiento humano como un mandato de aprobación. Si para el fin de la moral tenemos que admitir un Dios, entonces eso es *un creer.* La convicción moral también puede llamarse certeza, pero no teórica sino práctica, es decir, con la conciencia de su necesidad, [101] lo cual se llama *fe.* Las pruebas de la existencia de Dios pueden someterse a una doble crítica, en parte para hacer dudosa la existencia de Dios, en parte para hacer dudosa la facultad de llegar a la existencia de Dios con la ayuda de la razón especulativa; pero primeramente se puede probar mediante fundamentos morales, aunque se nos discutan por completo los fundamentos teóricos. Sin que el teísmo se añada a la teología trascendental, toda la teología racional carece de uso.

El ateo no estatuye propiamente ningún Dios, pero puede tomar el conocimiento de Dios, o bien solo *negativamente* (negando), o bien *afirmativamente* (afirmando). En el primer caso se le llama en alemán un *Ohngötter* (un sin Dios), que es el ateo escéptico que discute toda fuerza demostrativa, al no tener ninguna razón para aceptarlo ni tener tampoco, por ello, ninguna razón para rechazarlo. El ateo dogmático afirma que se puede *probar* que no hay Dios, y este se llama en alemán un *Gottesleugner* (un negador de Dios). Un ateo escéptico es muy posible que lo haya, pues siempre puede descubrir debilidades en las pruebas de Dios, pero cabe afirmar que nunca ha habido un ateo dogmático, porque ¿de dónde quiere obtener las razones para probar que no hay Dios? — En todos los conceptos de revelación, la existencia de Dios tiene que ser presupuesta, para que podamos distinguir si sería según la voluntad de Dios que en el mundo hubiera sucedido esto o aquello.

Die Transcendentale Theologie

Diese liegt allen übrigen zum Grunde, denn das Object aller Theologie ist etwas das durch die bloße reine Vernunft gedacht wird, und welches wir durch keine Erfahrung in concreto geben können, er muß daher vollständig und *rein a priori* seyn, denn sonst könten wir keine Begriffe von ihm haben. Hier müßen wir ihn be-
454 trachten | 1) wie er an sich selbst ist, und 2 in allen seinen Folgen bestehen kan. Sie ist das Fundament aller andren Theologien, in Ermangelung derselben wird unsre Theologie nur ein mit Erfahrung gemischtes, welches anthropomorphistisch (man macht Gott Menschen ähnlich) wäre. Dieses verwirft alle Theologie und macht sie zur superstition, wogegen nichts beßer ist als die transcendentale Theologie, damit der Begrif Gottes erst rein betrachtet wird. Aus Misverständniß hat sie 2 Theile, nehmlich die *Ontotheologie* und *Cosmotheologie.* In erstrer wird nichts wie der bloße Begriff von einem höchsten Wesen vorausgesezt um daraus seine Eigenschaften und sein Daseyn zu beweisen, in 2ter wird sein Daseyn zu beweisen ein Gegenstand der Erfahrung vorausgesezt, nehmlich Welt.

Die Betrachtung der Welt wo ich von allen Eigenschaften und praedicaten abstrahire heißt cosmologisch, und ist transcendentale Cosmologie, ich nehme hier irgend eine Erfahrung an, daß etwas existire. Der Begriff von Gott in der transcendentalen Theologie ist der Begriff eines entis originarii das zu oberst [102] angenommen werden muß, und man nimmt es an als ens realißimum. Sofern es ens originarium heißt, heißt es auch ens summum, und als ens realißimum, heißt es ens entium. Das Ens realißimum ist ein Wesen dem nichts mangelt, das unter allen möglichen Prädikaten kein einziges negatives hat, welches auch der Begriff vom ente originario ist, das aller Wesen realitaet enthält. Wenn aus diesem Begriff seine Eigenschaften und Existens abgeleitet werden kan, so ist der Beweiß ontologisch und die Theologie heißt Ontotheologie. Ihr Saz ist das ens realißimum est ens neceßarium welches nur ein einziges seyn kan, denn sollten 2 verschiedne seyn, so müßten sie unterschieden werden durch reale oder negative Prädikate, wäre das 1ste, so wäre es nur ein Wesen denn dies hat ja alle Realitaet, wäre es das lezte, so wäre es kein ens realißimum.

Durch die Vernunft können wir uns einen Begriff von gegebenen Dingen nicht anders denken als daß wir es durch die Prädikate

Esta se halla en el fundamento de todas las demás, pues el objeto de toda teología es algo que se piensa mediante la mera razón pura, y que no podemos dar *in concreto* mediante ninguna experiencia; por tanto, tiene que ser completa y *puramente a priori*, ya que de otra manera no podríamos tener ningún concepto de él. Aquí tenemos que considerarlo: | 1) como es en sí mismo; y 2) como puede 454
subsistir en todas sus consecuencias. Es el fundamento de todas las demás teologías; a falta de ella, nuestra teología se convierte solo en una teología mezclada con la experiencia, que sería antropomórfica (se hace a Dios semejante a los hombres). Esto anula toda teología y la convierte en superstición, mientras que nada es mejor que la teología trascendental, para que el concepto de Dios se considere primero puro. Por un equívoco tiene dos partes, a saber, la *ontoteología* y la *cosmoteología*. En la primera no se presupone nada sino el mero concepto de un ser supremo para, a partir de él, probar sus propiedades y su existencia; en la segunda, para probar su existencia, se presupone un objeto de la experiencia, a saber, el mundo.

La consideración del mundo en la que abstraigo de todas las propiedades y predicados se llama cosmológica, y es cosmología trascendental; aquí tomo una experiencia cualquiera de que algo existe. El concepto de Dios en la teología trascendental es el concepto de un *ens originarium* que tiene que ser considerado como supremo, [102] y se lo considera como *ens realissimum*. En la medida en que se llama *ens originarium*, se llama también *ens summum*, y como *ens realissimum* se llama *ens entium*. El *ens realissimum* es un ser al que nada le falta, que, entre todos los predicados posibles, no tiene ninguno negativo, el cual es también el concepto del *ens originarium*, que contiene la realidad de todos los seres. Si a partir de este concepto se pueden derivar sus propiedades y su existencia, entonces la prueba es ontológica y la teología se llama ontoteología. Su principio es: el *ens realissimum est ens necessarium*, el cual solo puede ser uno, porque si hubiera dos diferentes, tendrían que distinguirse mediante predicados reales o negativos; si se diera el primer caso, sería solo un ser, porque este tiene toda la realidad; si se diera el último, no sería un *ens realissimum*.

Mediante la razón no podemos pensar un concepto de cosas dadas de otro modo que determinándolo mediante los predicados

bestimmen die uns gegeben sind. Die Realitaet ist immer das positive am Dinge und das negative der Mangel, folglich stellt sich unsre Vernunft 2erley Prädikate entweder das 1ste oder lezte vor. Ein ens partim reale partim negativum ist nichts anders als die limitation des entis realißimi, welches auch ganz nothwendig ist um andre Dinge aus ihm abzuleiten. Daher wird nun das ens originarium zugleich als ens entium angesehen, es ist das substratum von der Möglichkeit aller Dinge quoad reale. Die Vernunft muß sich also einen Begriff
455 vom realißimo als logisches substratum denken, allein daraus | weiß ich noch nicht, obs auch wirklich ist. Den ontologischen Beweiß hievon hat Anselmus und nachher Cartesius gegeben er ist sehr faslich wenn er nur auch so richtig wäre, er ist dieser: ein ens realißimum ist das zu deßen Begriff nothwendiger Weise alle Realitaet gehört (Leibniz sezt hinzu, man könne anmerken, daß sich in einem Wesen alle realitaeten denken laßen, weil sie sich nicht wiedersprechen, was aber keinen Wiederspruch enthält das ist möglich, folglich ist ein ens realißimum möglich; dies beweißt aber blos daß mein Begriff nicht aber die Sache möglich sey) Cartesius nimmt gleich an: ein ens realißimum ist möglich, zu seinem Begriff gehört daher alle Realität, unter allen Realitäten ist das Daseyn auch eine, mithin komt die Existens dem ente realißimo nothwendiger Weise zu, folglich existirt ein solches Wesen. Allein das πρῶτον ψεῦδος, daß das Daseyn eine reale Bestimmung sey, ist falsch, es bedeut blos das seyn so fern es eine position eines Dinges an sich selbst ist. Das Daseyn ist nicht das eße eines Prädikats, sondern eines Dinges selbst. Wenn ich sage: Gott ist, so wird durch das ist nichts zum Begriff von Gott hinzugethan, sondern Gott wird nur mit allen seinen Bestimmungen gesezt. Daher ists falsch das Daseyn wie [103] eine besondre Bestimmung anzusehen die noch hinzukommt. Alle Prädikate der Modalitaet sind nicht Bestimmungen die zum Dinge hinzukommen, sondern blos Arten wie sie gesezt werden. Daher kan auch die Nothwendigkeit des Daseyns aus Begriffen nicht erkant werden, denn die absolute Nothwendigkeit könte nur denn erkant werden, wenn wir aus dem Begriff des entis originarii sein Daseyn abzuleiten im Stande wären, welches wir aber nicht vermögen. Die absolute Nothwendigkeit eines Dinges kan kein Verstand einsehen, sondern blos eine bedingte Nothwendigkeit, sollen wir etwas schlechthin ohne Bedingung erkennen, so nehmen wir unsrer Vernunft die Mittel etwas zu erkennen. Weil wir aber bey bedingten Nothwen-

que se nos dan. La realidad es siempre lo positivo de las cosas y lo negativo, la falta; en consecuencia, nuestra razón se representa dos tipos de predicados, bien lo primero, bien lo último. Un *ens partim reale partim negativum* no es otra cosa que la limitación del *ens realissimum,* que también es muy necesario para derivar otras cosas de él. De ahí que el *ens originarium* se considere al mismo tiempo como el *ens entium,* es el *substratum* de la posibilidad de todas las cosas *quoad reale.* Por tanto, la razón tiene que pensar un concepto de *realissimum* como *substratum* lógico, del cual | no sé 455
todavía si es también real efectivamente. Anselmo y luego Descartes proporcionaron la prueba ontológica de ello. Es muy clara, si tan solo fuera también correcta. Dice así: un *ens realissimum* es aquel a cuyo concepto pertenece de manera necesaria toda realidad. (Leibniz añade que se puede observar que en un ser se puede pensar todas las realidades porque no se contradicen entre sí; pero lo que no contiene ninguna contradicción es posible; luego un *ens realissimum* es posible. Pero esto solo prueba que mi concepto es posible, no la cosa.) Descartes acepta de inmediato: un *ens realissimum* es posible; a su concepto pertenece, por tanto, toda realidad; entre todas las realidades, una de ellas es también la existencia; por tanto, la existencia corresponde de manera absolutamente necesaria al *ens realissimum;* luego semejante ser existe. Pero el πρῶτον ψεῦδος de que la existencia es una determinación real, es falso; solo significa el *ser* en tanto que es una posición de una cosa en sí misma. La existencia no es el *esse* de un predicado, sino de una cosa misma. Si digo: Dios es, nada se añade con ello al concepto de Dios, sino que Dios se pone solo con todas sus determinaciones. Por tanto, es falso considerar la existencia como [103] una determinación especial que haya de añadirse todavía. Todos los predicados de la modalidad no son determinaciones que se añaden a las cosas, sino simplemente modos en que ellas están puestas. De ahí que tampoco se pueda conocer por conceptos la necesidad de la existencia, porque la necesidad absoluta solo se podría conocer si fuéramos capaces de derivar la existencia del concepto del *ens originarium,* cosa que no podemos hacer. Ningún entendimiento puede entender la necesidad absoluta de una cosa, sino solo una necesidad condicionada; si tenemos que conocer algo absolutamente sin condición, entonces privamos a nuestra razón de los medios para conocer algo. Pero como en el caso de las ne-

digkeiten nie ein Ende erreichen würden, so müßen wir ein absolut nothwendiges Wesen annehmen, oder ein solches, deßen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Ein ens neceßarium ist ein Wesen, deßen nichtseyn an sich selbst unmöglich ist. Das *nichtseyn* bedeutet aber nicht die Aufhebung von den Prädikaten des Dinges, sondern des Dinges selbst mit allen seinen Prädikaten. Beym ersten können wir die Möglichkeit nicht anders als durch den Saz des Wiederspruchs erkennen, hebe ich aber ein Ding mit allen seinen Prädikaten auf, so ist kein Wiederspruch, sondern es ist bloße negation, zum Wieder-
456 spruch wird doch aber etwas reales und etwas negatives er|fodert.

Den Leibnizschen Beweiß a contingentia mundi nenne ich den cosmologischen, weil darin das Daseyn eines Dinges zum Gegenstand der Erfahrung vorausgesezt wird, welches Welt heißt. Die principien des Beweises sind aus der Erfahrung entlehnt, aber nicht aus einigen Eigenschaften der Welt, demnach gehört dieser Beweiß zur transcendentalen Philosophie, denn ob ich zwar eine Erfahrung annehme, so schließe ich doch aus keinen principien a posteriori, daher ists transcendental, wird aber nicht ontologisch sondern cosmologisch genannt weil ihm eine Erfahrung zum Grunde liegt, der Beweiß ist ganz kurz: wenn etwas existirt so existirt auch etwas nothwendiger Weise, denn das was existirt ist entweder selbst nothwendig oder zufällig, beym lezten muß es eine Ursache haben. Ohne ein nothwendiger Weise existirendes Wesen anzunehmen, hat man eine immerwährende Reihe von caußatis, es muß also eine oberste Ursache geben die kein caußatum ist, welches also ens neceßarium ist, dies war major syllogismi, minor ist, atqui es existirt etwas, denn ich bin, ergo existirt auch irgend etwas nothwendiger Weise. Allein die absolute Nothwendigkeit eines Dinges kan kein Mensch einsehen, wiewohl Wolff Beyspiele davon geben wollte, sich aber selber betrog indem er absolut nothwendige *Urtheile* anführte, das Urtheil ist aber blos die relation des Prädikats zum Subject, also vom *ente* neceßario sehr verschieden, denn ein ens neceßarium ist gesezt nothwendiger Weise, man kans unmöglich aufheben, bey den nothwendigen Urtheilen soll das Gegentheil unmöglich seyn, welches in der Aufhebung eines Prädikats [104] ohne das Object besteht, im 2ten Fall aber hebe ich das Ding auf mit allen seinen Prädikaten, wo ich mich denn gar nicht wiederspreche.

Nun frägt sich: welches sind die Eigenschaften dieses Wesens? Die transcendentale Theologie enthält 2 Beweise den ontologi-

cesidades condicionadas nunca llegaríamos a un fin, tenemos que admitir un ser absolutamente necesario, o un ser tal cuyo opuesto es imposible en sí mismo. Un *ens necessarium* es un ser cuyo no ser es imposible en sí mismo. Sin embargo, el *no ser* no significa la supresión de los predicados de la cosa, sino de la cosa misma con todos sus predicados. En el primero no podemos conocer la posibilidad más que mediante el principio de contradicción, pero si suprimo una cosa con todos sus predicados, no hay ninguna contradicción, sino que es una mera negación; pero para la contradicción se requiere algo real y algo | negativo. 456

A la prueba leibniziana *a contingentia mundi* la denomino yo cosmológica, porque en ella se presupone la existencia de una cosa como objeto de experiencia, que se llama mundo. Los principios de prueba se toman prestados de la experiencia, pero no de algunas propiedades del mundo, por lo que esta prueba pertenece a la filosofía trascendental, pues aunque admito una experiencia, no concluyo a partir de ningún principio *a posteriori;* es, por tanto, trascendental, pero no se llama ontológica sino cosmológica, porque tiene como fundamento una experiencia. La prueba es muy breve: si algo existe, entonces existe también algo necesariamente, porque lo que existe es o necesario en sí mismo o contingente, y esto último tiene que tener una causa. Sin admitir un ser que existe de manera necesaria, se tiene una serie incesante de seres *causati,* por lo que tiene que haber una causa suprema que no sea algo *causatum,* que sea, por tanto, *ens necessarium;* esta era la *major syllogismi;* la *minor* es: *atqui* existe algo, pues yo soy; *ergo* existe también algo de manera necesaria. Ningún ser humano puede entender la necesidad absoluta de una cosa, aunque Wolff quería dar ejemplos de ella; pero se engañó a sí mismo aduciendo *juicios* absolutamente necesarios; el juicio, sin embargo, no es más que la relación del predicado con el sujeto, algo, por tanto, muy diferente del *ens necessarium,* porque un *ens necessarium* está puesto de manera necesaria, es imposible suprimirlo. En los *juicios* necesarios lo opuesto debe ser imposible, lo cual consiste en la supresión de un predicado [104] sin [suprimir] el objeto. Pero en el segundo caso suprimo la cosa con todos sus predicados, con lo que ya no me contradigo en absoluto.

Ahora se pregunta: ¿cuáles son las propiedades de este ser? La teología trascendental contiene dos pruebas: la ontológica, en la

schen, wo wir aus dem Begriff der höchsten realitaet auf sein Daseyn schließen und den kosmologischen, wo wir voraus setzen: es ist was, und daraus schließen daß etwas absolut nothwendig sey und nun geht man darauf hinaus aus dem Begriff des entis neceßarii seine Eigenschaften zu folgern. Ein ens limitatum non est neceßarium, denn von dem ente limitato läßt sich immer gleich das Gegentheil denken. Das ens limitatum läßt auch mehr wie einen Begriff vom Dinge zu, Baumgarten sagt: ens neceßarium est vnico modo, contingens autem duplici modo determinabile, denn sein Gegentheil ist immer bey einem andren Wesen möglich, aber mit dem Begriff deßelben Dinges kan es nicht verbunden werden.
457 Denn das Gegentheil | ist die Vorstellung deßelben Dinges, welches auf eine andre Art determinirt ist. Ihr Begriff also daß unter einem limitato 2 opposita und unter neceßario kein oppositum stehen könne, ist falsch. Ein ens neceßarium muß alle realitaet haben, die Welt hat nicht alle realitaet, mithin muß es in einem Wesen extramundanum seyn, welches wir Gott nennen. Dem Beweiß hätte ein klein wenig können nachgeholfen werden. Die Möglichkeit eines nothwendigen Wesens muß poßibilitas originaria seyn, alle Möglichkeit eines entis limitati aber ist derivativa, folglich können wir das 1ste nicht anders als wie ens realißimum denken, weil dieses das oberste, originarium ist. Daraus schließe ichs so, weil sichs mein Verstand nicht anders denken kan. Im Grunde aber giebts keinen eigentlichen cosmologischen Beweiß, sondern der cosmologische ist nur ein verstekter ontologischer.

[105]

Wir können uns das höchste Wesen auf 2fache Weise vorstellen, entweder als dasjenige Wesen *in welchem* alle Realitaet ist, welches die höchste Vollkommenheit des Inbegrifs ist, oder als das Wesen *durch welches* alle Realitaet ist d. i. die höchste Vollkommenheit als Grund, alsdenn sind alle Realitaeten nicht seine Bestimmungen, sondern es enthält den hinreichenden Grund aller Realitaet; es kan also als realißimum betrachtet werden im dynamischen Verstande, wenn es als Ursache vernünftiger Wesen betrachtet wird, daraus folgte aber der Theismus, wo wir uns blos

que deducimos la existencia a partir del concepto de la realidad suprema, y la cosmológica, en la que presuponemos que algo es, y de ello deducimos que hay algo absolutamente necesario, y entonces se va más allá del concepto de *ens necessarium* para inferir sus propiedades. Un *ens limitatum non est necessarium,* pues del *ens limitatum* siempre se puede pensar lo opuesto. El *ens limitatum* también admite más como un concepto de la cosa, dice Baumgarten: *ens necessarium est unico modo, contingens autem duplici modo determinabile*[57], porque su opuesto es posible en otro ser, pero no puede unirse al concepto de la misma cosa. Pues lo opuesto | es la representación de la misma cosa, que se determina de 457
otra manera. Su concepto, por tanto, de que bajo el de un *limitatum* puede haber dos *opposita* y bajo un *necessarium* no puede haber ningún *oppositum* es falso. Un *ens necessarium* tiene que tener toda la realidad; el mundo no tiene toda la realidad; por consiguiente, tiene que estar en un ser *extramundanum,* que llamamos Dios. A la prueba habría podido ayudársele un poco. La posibilidad de un ser necesario tiene que ser *possibilitas originaria;* pero toda posibilidad de un *ens limitatum* es *derivativa;* en consecuencia, no podemos pensar el primero sino como *ens realissimum,* porque este es el supremo, el originario. De esto concluyo así, porque mi entendimiento no puede pensar de otra manera. Pero, en el fondo, no hay ninguna prueba propiamente cosmológica, sino que la cosmológica es solo una prueba ontológica encubierta.

[105]

Podemos representarnos el ser supremo de dos maneras, o bien como aquel ser *en el que* está toda la realidad, que es la suprema perfección del conjunto, o bien como el ser *por el que* es toda la realidad, es decir, la suprema perfección como fundamento, de modo que todas las realidades no son sus determinaciones, sino que contiene la razón suficiente de todas las realidades; por tanto, puede considerarse como *realissimum* en sentido dinámico si se considera como causa de seres racionales; pero de aquí se seguiría el teísmo[58], en el que pensaríamos solo una *causa bruta.* Pero hay

[57] «El ente necesario es determinable de una única manera, pero el contingente lo es de dos maneras.»

[58] Acaso quiera decir: deísmo.

eine caußa bruta dächten. Man muß aber beweisen daß Verstand und Vernunft realitates originariae sind, die nicht durch Würkungen können abgeleitet werden, auch könte man das ens realißimum mathematice tale betrachten, so fern alle Realitaeten seine Bestimmungen sind und sie als gleichartig können betrachtet werden. Es fehlen uns in der transcendentalen Theologie alle Beweise, weil unser Verstand die absolute Nothwendigkeit nicht einsehen kan. Das ens originarium ist *Substanz,* denn aller accidenzen ihr Daseyn ist blos derivativ. Wenn es nun gleich der Urgrund aller Dinge ist, so frägt sich ob er auch selbst der Grund aller möglichen substanzen sey, oder ob er nur die einzige substanz sey, denn Cartesius gab die Definition von Substanz so: es ist ein Ding das keines Dinges zu seinem Daseyn bedarf, weil nun nach diesem Begriff eine Substanz nicht caußatum seyn kan, so würde Gott substantia vnica seyn und er wäre das subject welchem alle Praedicate inhaeriren die wir als Dinge ansehen und zur Welt zehlen;
458 welches die | Meynung des Spinoza ist, nach diesem werden die Würkungen der Gottheit also fälschlich substanzen genannt und ich selbst bin nur ein actus seiner Thätigkeit, allein das wiederspricht sich selbst, denn das ich zeigt an, daß ich nicht andren inhaeriren kan, man sollte substanz so definiren: quod non determinatur ut caußatum alterius. Auf der andren Seite können wir nicht begreifen wie eine Substanz die Ursache von einer andren Substanz seyn kan, denn alsdenn ist nichts in mir, [106] was nicht eine göttliche Thätigkeit wäre, ich könte alsdenn sagen, alles was ich thue, thut doch Gott, es ist nur eine unaufhörliche Action der göttlichen Kraft, das Ich würde blos die Verknüpfung der Thätigkeit in einem subject seyn. Wir können also bey der Wiederlegung des Spinoza ihm doch nicht das Gegentheil begreiflich machen, daher wir auch mit Duldung menschliche Irrthümer und Fehler übersehen müßen.

Das ens realißimum ist *substantia simplex* (welches wieder den Materialismus gericht ist, der entweder vniversalis oder particularis ist erstrer sagt: alles ist Materie.) Die Substanz kan darum nicht ein aggregat von vielen substanzen seyn, weil alle Realitaet vertheilt unter viel substanzen kein ens realißimum ausmacht, welches auch ens neceßarium seyn soll, ein ens compositum kan aber

que demostrar que el entendimiento y la razón son *realitates originariae,* que no pueden derivarse mediante efectos, aunque el *ens realissimum* se pueda considerar *mathematice,* en la medida en que todas las realidades son sus determinaciones y pueden tratarse como equivalentes. En la teología trascendental nos faltan todas las pruebas, porque nuestro entendimiento no puede entender la necesidad absoluta. El *ens originarium* es *sustancia,* pues para todos los accidentes su existencia es meramente derivada. Ahora bien, si el fundamento originario de todas las cosas es el mismo, entonces se plantea la cuestión de si él es también el fundamento de todas las sustancias posibles, o si es solo la única sustancia, pues Descartes dio la definición de sustancia de la siguiente manera: es una cosa que no necesita de ninguna cosa para existir; porque si, según este concepto, una sustancia no puede ser algo *causatum,* entonces Dios sería *substantia unica* y sería el sujeto en el que inhieren todos los predicados que entendemos como cosas y que contamos como pertenecientes al mundo; esta es la | 458
opinión de Spinoza; según este, los efectos de la divinidad son falsamente llamados sustancias, y yo mismo soy solo un *actus* de su actividad, pero eso se contradice a sí mismo, porque el yo indica que no puedo inherir en otro; la sustancia se debería definir así: *quod non determinatur ut causatum alterius*[59]. Por otra parte, no podemos comprender cómo una sustancia puede ser la causa de otra sustancia, porque entonces no hay nada en mí [106] que no sea una actividad divina, por lo que podría decir que todo lo que hago lo hace Dios, es solo una acción incesante de poder divino, el yo no sería más que la conexión de la actividad en un sujeto. Por tanto, al refutar a Spinoza no podemos hacerle entender lo contrario, de ahí que debamos dejar pasar también con tolerancia los errores y las equivocaciones humanos.

El *ens realissimum* es *substantia simplex* (lo cual se dirige de nuevo contra el materialismo, que es *universalis* o *particularis,* el primero de los cuales dice: todo es materia). La sustancia no puede ser un agregado de muchas sustancias, porque toda la realidad, distribuida entre muchas sustancias, no constituye un *ens realissimum,* que también debería ser un *ens necessarium;* pero un *ens compositum* no puede ser *necessarium,* porque incluso si todas las

---

[59] «Lo que no se determina como causado por otro.»

nicht neceßarium seyn, denn wenn auch alle substanzen nothwendig wären, so ist doch der modus compositionis blos zufällig. Das Ens realißimum muß wie vnicum betrachtet werden, das ens realißimum ist ein Object der Vernunft, was in seinem Begriff durchgängig bestimt ist, heißt ein individuum, singulare; wären viele Götter so wäre der Begriff von Gott nicht individuum sondern allgemein, er käme vielen zu, wären nun viele so müßten sie sich worin unterscheiden, denn alsdenn wäre A vnum et B diversum, weil es sonst daßelbe wäre, demnach kan ich mir nicht ein 2tes vom 1sten verschiedenes Wesen denken denn dies müßte alsdenn nicht alle Realitaet haben. Betrachte ich Dinge als Gegenstände der Sinne so laßen sich 2 Dinge die dieselbe innere Bestimmung haben doch wohl denken, denn hier bleibt der Unterschied des Orts, könten wir nun Gott als im Raum vorstellen, so könten wir freylich auch 2 an verschiedne Oerter setzen, allein da der Begriff von Gott gar nicht Gegenstand der Sinne ist, so bleibt kein Unterschied übrig, und es ist unmöglich sich 2 entia realißima zu denken (welches wieder den Polytheismus streitet, der 2fach ist, einer nimmt viel oberste Wesen an die aber Zusammenstimmen, und der andre nur 2 Urweesen die sich einander wiederstreiten, sonst aber gleiche Macht besitzen, welches besonders Manicheis-
459 mus heißt.) Gott | sich zu denken als ens extramundanum ist der Begriff der wieder den anthropomorphismus der Stoicer streitet, der Gott zur Weltseele macht. Eine jede denkende Substanz so fern sie wie Seele angesehen wird, wird betrachtet in wechselseitiger Würkung mit der Materie; das ens originarium aber ist impaßibile, demnach kan es auch nie als Seele mit der Materie in Gemeinschaft stehen, folglich kan Gott nicht zur Welt als Seele gehören.

Infinitudo: Der Polytheism denkt sich die Gottheit immer endlich, unendlich aber durch unsren Vernunft Begriff gedacht [107] heißt <*bricht ab*>

sustancias fueran necesarias, el *modus compositionis* es meramente contingente. El *ens realissimum* tiene que ser considerado como *unicum,* el *ens realissimum* es un objeto de la razón, que en su concepto está completamente determinado, lo que se llama un *individuum,* un *singulare;* si hubiera muchos dioses, el concepto de Dios no sería el de un *individuum,* sino un concepto universal, se aplicaría a muchos; ahora bien, si hubiera muchos, tendrían que diferir en algo, pues entonces *A* sería *unum et B diversum,* porque en caso contrario sería lo mismo; así que no puedo pensar que un segundo ser sea diferente del primer ser, porque este no tendría que tener toda la realidad. Si considero las cosas como objetos de los sentidos, entonces se puede pensar en dos cosas que tienen la misma determinación interna, pues en este caso permanece la diferencia del lugar; si pudiéramos, pues, representar a Dios como estando en el espacio, entonces podríamos, como es obvio, también colocar a dos en lugares diferentes, pero como el concepto de Dios no es objeto de los sentidos, no queda ninguna diferencia, y es imposible pensar dos *entia realissima* (lo cual argumenta a su vez contra el politeísmo, que es doble, uno admite muchos seres supremos que, sin embargo, están en armonía, y el otro admite solo dos seres originarios que se oponen entre sí, pero que, por lo demás, tienen igual poder, lo que se llama especialmente maniqueísmo). Pensar en Dios | como *ens extramundanum* es el concepto que a su vez 459
cuestiona el antropomorfismo de los estoicos, que hace de Dios el alma del mundo. Toda sustancia pensante, en la medida en que se considera como alma, se considera en efecto recíproco con la materia; pero el *ens originarium* es *impassibile,* por lo que nunca puede estar en comunidad como alma con la materia; en consecuencia, Dios no puede pertenecer al mundo como alma.

Infinitudo: el politeísmo piensa que la divinidad es siempre finita, pero el concepto pensado infinito por nuestra razón se [107] llama <*se interrumpe*>

APÉNDICES

I. SOBRE EL NOMBRE Y LOS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS DE METAFÍSICA EN LA OBRA DE KANT (SELECCIÓN ORDENADA DE TEXTOS)

> «La metafísica, de la que mi destino es estar enamorado, aunque rara vez puedo presumir de haber recibido algunos favores de ella [...].»
>
> (*TG*, AA 02: 367).

> «[...] siempre se volverá a ella como a una amada con la que hemos tenido una desavenencia [...].»
>
> (*KrV*, A 850/B 878).

> «La metafísica es el espíritu de la filosofía. Se relaciona con la filosofía como el *spiritus vini* con el vino. Purifica nuestros conceptos elementales y nos capacita para poder comprender todas las ciencias. Brevemente, es la mayor cultura del entendimiento humano.»
>
> (*V-Met/Mron*, XXIX, 940)

EL NOMBRE DE METAFÍSICA Y SU IDEA COMO CIENCIA POSIBLE

«Por lo que se refiere al nombre de metafísica, no es de creer que haya surgido por mera casualidad, pues se adecua muy exactamente a la ciencia misma. En efecto, dado que φύσις significa naturaleza y dado que no podemos obtener los conceptos de la naturaleza de otro modo que por la experiencia, aquella ciencia que le sigue se llama metafísica (de μετά, *trans*, y *physica*). Es una ciencia que, por así decir, está fuera del ámbito de la física, más allá de ella. Y ya que después de este fenómeno mezclado de la física siguen conceptos puros de la razón que sobrepasan la experiencia, esta ciencia, con justa razón, se llama metafísica; si acaso tuviera el nombre de una súper-física, entonces podría entenderse por ella la doctrina natural teológica» (*V-Met/Heinze*, AA 28: 174).

«La metafísica es el sistema de la filosofía pura. La palabra metafísica significa una ciencia que va más allá de los límites de la naturaleza» (*V-Met-L2/Pölitz,* PM 17).

«Y precisamente en estos últimos conocimientos, que van más allá del mundo de los sentidos, donde la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna, se hallan las investigaciones de nuestra razón que, por su importancia, tenemos por más excelentes con mucho y por mucho más sublimes en su propósito último que todo lo que el entendimiento puede aprender en el campo de los fenómenos, y aun a riesgo de errar, nos atrevemos a todo antes que abandonar dichas investigaciones por alguna razón de duda, desdén o indiferencia. Estos problemas inevitables de la razón pura misma son *Dios,* la *libertad* y la *inmortalidad.* Pero la ciencia cuyo propósito último se endereza solo en realidad, con todos sus pertrechos, a la solución de esos problemas, se llama *metafísica*» (*KrV,* A 2-3/B 6-7).

«El antiguo nombre de esta ciencia, μετὰ τὰ φυσικά, proporciona ya una indicación del género de conocimiento al que se dirigía el propósito con ella. Por su medio se quiere ir más allá de todos los objetos de la experiencia posible *(trans physicam),* para, en lo posible, conocer lo que en modo alguno puede ser objeto de experiencia, y la definición de la metafísica, según el propósito que contiene el fundamento de la solicitud por una ciencia semejante, sería, por tanto: es una ciencia de progresar del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible (pues en este caso por sensible no entiendo nada más que lo que puede ser objeto de la experiencia. Que todo lo sensible es mero fenómeno y no el objeto de la representación en sí mismo, se demostrará más adelante). Ahora bien, como esto no puede ocurrir mediante fundamentos empíricos del conocimiento, la metafísica contendrá principios *a priori* y, aunque la matemática también los tiene, estos son siempre solo principios que se refieren a objetos de una intuición *sensible* posible, con los cuales no se puede, pues, avanzar hasta lo suprasensible, de modo que la metafísica se diferencia de ella en que se caracteriza como una ciencia filosófica que es el conjunto del conocimiento racional *por conceptos a priori* (sin la construcción de ellos). Por último, como para la ampliación del conocimiento *más allá* de los límites

de lo sensible se requiere primero un conocimiento completo de todos los principios *a priori* que se aplican también a lo sensible, la metafísica, si se la quiere explicar no tanto según su fin cuanto, más bien, según los medios de obtener un conocimiento en general por principios *a priori,* es decir, si se la quiere explicar según la mera forma de su proceder, ha de definirse como el sistema de todo el conocimiento racional puro de las cosas mediante conceptos» (*FM,* AA 20: 316-317).

LOS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS DE METAFÍSICA

A) Como saber aparente o ilusorio: metafísica en sentido dogmático

[«*Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*» (A. G. Baumgarten, *Metaphysica,* 1743, ed. II, § 1)].

«La metafísica no es otra cosa que una filosofía sobre los primeros fundamentos de nuestro conocimiento» (*UD,* AA 02: 283).

«Cuando se decía que la metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano, no se indicaba con ello una clase muy especial, sino solo un rango respecto de la universalidad, por lo que no se podía distinguir claramente de lo empírico; pues también entre los principios empíricos algunos son más universales y, por tanto, más altos que otros; y en la serie de tal subordinación (puesto que no se distingue lo que se conoce completamente *a priori* de lo que solo se conoce *a posteriori*), ¿dónde hacer el corte que distinga la *primera* parte y los miembros superiores de la *última* y de los subordinados? ¿Qué se diría si la cronología solo pudiera distinguir las épocas del mundo dividiéndolas en los primeros siglos y los siglos siguientes? ¿Pertenece también el siglo quinto, el décimo, etc., a los primeros?, se preguntaría; igualmente pregunto yo: ¿pertenece a la metafísica el concepto de lo extenso? Respondéis: ¡Sí! ¡Ah! ¿Y el del cuerpo? ¡Sí! ¿Y el del cuerpo líquido? Quedáis desconcertados, porque si se sigue así, todo pertenecerá a la metafísica. De donde se ve que el mero grado de subordinación

(lo particular bajo lo universal) no puede determinar los límites de una ciencia, sino en nuestro caso la completa heterogeneidad y diversidad del origen» (*KrV,* A 843-844/B 871-872).

[«*In philosophia prima utendum est methodo demonstrativa*» (Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia,* 1730, § 4)].

«La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro, en tanto que ciencia (pues esta debe ser siempre dogmática, es decir, rigurosamente concluyente a partir de seguros principios *a priori*), sino al *dogmatismo,* es decir, a la pretensión de progresar solo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin averiguación del modo y el derecho con que ha llegado a ellos. Dogmatismo es, por tanto, el proceder dogmático de la razón pura *sin crítica previa de su propia facultad.* De ahí que esta oposición no ha de abogar por la superficialidad vanilocuente bajo el pretencioso nombre de popularidad, y menos aún por el escepticismo, que corta por lo sano con toda la metafísica; antes bien, la crítica es el necesario preparativo previo para el fomento de una sólida metafísica como ciencia, que por necesidad tiene que desarrollarse dogmáticamente y, según la exigencia más estricta, sistemáticamente, por tanto, de manera escolástica (no popular); pues esta exigencia impuesta sobre ella de que lleve a cabo su tarea completamente *a priori,* a entera satisfacción, por tanto, de la razón especulativa, es imprescindible. Así, pues, en la realización del plan que prescribe la crítica, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos seguir alguna vez el método riguroso del célebre Wolff, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio por primera vez el ejemplo (y merced a este ejemplo se convirtió en el autor del todavía no extinguido espíritu de rigor en Alemania) de cómo, mediante el establecimiento atenido a leyes de los principios, la clara determinación de los conceptos, el comprobado rigor de las demostraciones, la evitación de saltos osados en las deducciones, ha de emprenderse la marcha segura de una ciencia; quien también, precisamente por ello, estaba excelentemente capacitado para poner en este estado a una ciencia como es la metafísica, si se le hubiera ocurrido preparase el terre-

no mediante la crítica del *órgano,* a saber, de la razón pura misma, defecto que no hay que atribuir tanto a *él* como al modo de pensar dogmático de su *época,* y sobre el cual los filósofos tanto de su tiempo como de todos los tiempos anteriores nada tienen que reprocharse mutuamente. Quienes rechazan su método de enseñanza y también, a la vez, el proceder de la crítica de la razón pura no pueden tener otra intención que liberarse de las cadenas de la ciencia, convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia» (*KrV,* B XXXV-XXXVII).

[«*Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis*» (A. G. Baumgarten, *Metaphysica,* 1743, ed. II, § 2)].

«[...] el orgulloso nombre de ontología, que pretende proporcionar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (por ejemplo, el principio de causalidad), debe dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro» (*KrV,* A 247/B 303).

«Así, pues, toda la psicología racional se derrumba como una ciencia que sobrepasa todas las facultades de la razón humana, y no nos queda nada más que estudiar nuestra alma siguiendo el hilo conductor de la experiencia y mantenernos dentro de las limitaciones de las cuestiones que no exceden lo que la experiencia interna posible puede exponer de su contenido.

Pero, aunque la psicología racional, como conocimiento ampliativo, no tiene ninguna utilidad, sino que, como tal, se compone de puros paralogismos, no se le puede negar, sin embargo, una importante utilidad negativa, si no vale sino como un tratamiento crítico de nuestras inferencias dialécticas y, en verdad, de las de la razón común y natural» (*KrV,* A 382).

«Nos vemos llevados, por tanto, al menos a la sospecha fundada de que las ideas cosmológicas y, con ellas, todas las afirmaciones sofísticas puestas en conflicto mutuo tienen acaso por fundamento un concepto vacío y meramente imaginario del modo en que se nos da el objeto de esas ideas; y esta sospecha puede ponernos ya en el

buen camino para descubrir la ilusión que nos ha engañado durante tanto tiempo» (*KrV,* A 490/B 518).

«Afirmo, pues, que todos los ensayos de un uso meramente especulativo de la razón respecto de la teología son completamente estériles y, a tenor de su constitución interna, nulos y vanos; que, por lo demás, los principios de su uso natural no llevan en modo alguno a una teología; que, por consiguiente, si no se pone por fundamento leyes morales, o no se las utiliza como hilo conductor, no puede haber en absoluto una teología de la razón» (*KrV,* A 636/B 664).

B) Como saber real potencial: metafísica como disposición natural

«Pero, en lo que concierne a la *metafísica,* su escaso avance hasta ahora, y porque de ninguna de las presentadas hasta ahora puede decirse, en cuanto a su fin esencial, que sea efectivamente real, debe hacer dudar a cualquiera, con razón, de su posibilidad.

Ahora bien, en cierto sentido hay que considerar también esa *especie de conocimiento* como dada, y la metafísica es real, si bien no como ciencia, sí como disposición natural *(metaphysica naturalis).* Pues la razón humana avanza imparablemente, sin que a ello le mueva la mera vanidad de saber mucho, impulsada por propia necesidad, hasta preguntas tales que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico de la razón ni por principios tomados en préstamo de ahí; y así en todos los hombres, tan pronto como la razón se ha extendido en ellos hasta la especulación, ha existido siempre alguna metafísica y siempre seguirá habiéndola. Y de ella se pregunta también:

¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón pura se plantea y a las que es impulsada por su propia necesidad a responder lo mejor que puede?» (*KrV,* B 21-22).

«El propósito final al que en último término conduce la especulación de la razón en el uso trascendental concierne a tres objetos:

la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Respecto de los tres, el interés meramente especulativo de la razón es mínimo, y para su propósito sería difícil que se hubiera emprendido una fatigosa investigación trascendental que lucha con incesantes obstáculos, porque de todos los descubrimientos que pudieran hacerse en este punto, no cabe hacer ningún uso que muestre su utilidad *in concreto,* es decir, en la investigación de la naturaleza [...]

Si, por consiguiente, estas tres proposiciones cardinales no nos son en absoluto necesarias para el *saber* y, no obstante, nuestra razón nos las recomienda con apremio, entonces su importancia tiene que concernir propiamente solo a lo *práctico.*

Práctico es todo lo que es posible por libertad. [...]

Por tanto, todos los preparativos de la razón en el tratamiento de lo que puede llamarse filosofía pura se dirige de hecho solo a los tres problemas recordados. Pero estos mismos tienen, a su vez, un propósito suyo más remoto, a saber: *qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si hay Dios y un mundo futuro. Mas como esto concierne a nuestra conducta respecto del fin supremo, el propósito último de la naturaleza que nos provee sabiamente al dotarnos de nuestra razón se dirige propiamente solo a lo moral» (*KrV,* A 798-801/B 826-829).

C) Como saber real actual (1): metafísica como el sistema de la razón pura (ciencia)

[La *Crítica de la razón pura,* tratado del método de la metafísica]

«En ese ensayo de reformar el proceder anterior de la metafísica, y de que emprendamos en ella una revolución completa según el ejemplo de los geómetras y los investigadores de la naturaleza, consiste, pues, el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; sin embargo, dibuja el contorno entero de ella tanto respecto de sus límites cuanto respecto de su entera articulación interna» (*KrV,* B XXII-XXIII).

[La metafísica como filosofía de la razón pura]

«Pero toda filosofía es o conocimiento por razón pura o conocimiento racional por principios empíricos. La primera se llama filosofía pura; la segunda, filosofía empírica.

Ahora bien, la filosofía de la razón pura es o *propedéutica* (ejercicio preparatorio), que investiga la facultad de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori,* y se llama *crítica,* o, segundo, el sistema de la razón pura (ciencia), todo el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura en conexión sistemática, y se llama *metafísica;* aunque este nombre también puede darse a toda la filosofía pura, incluyendo la crítica, para abarcar tanto la investigación de todo lo que siempre puede conocerse *a priori* cuanto la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta especie, pero que se distingue de todo uso empírico de la razón, así como de su uso matemático.

La metafísica se divide en la del uso *especulativo* y la del uso *práctico* de la razón pura y es, por tanto, o *metafísica de la naturaleza* o *metafísica de las costumbres.* Aquella contiene todos los principios racionales puros por meros conceptos (con exclusión, por tanto, de la matemática) del conocimiento teórico de todas las cosas; esta, los principios que determinan *a priori* y hacen necesario el *hacer* y el *omitir.* Ahora bien, la moralidad es la única legalidad de las acciones que puede ser derivada enteramente *a priori* de principios. Por eso la metafísica de las costumbres es propiamente la moral pura, en la que no se pone como fundamento ninguna antropología (ninguna condición empírica). La metafísica de la razón especulativa es, pues, lo que suele llamarse metafísica *en sentido estricto;* pero, en la medida en que la doctrina pura de la moral pertenece, sin embargo, a la rama especial del conocimiento humano por razón pura y, en verdad, filosófico, conservaremos para ella aquella denominación, aunque la dejemos aquí de lado al no pertenecer ahora a nuestro fin» (*KrV,* A 841-842/B 869/870).

[Las divisiones de la metafísica en sentido estricto]

«Todo conocimiento puro *a priori* constituye, por tanto, en virtud de la particular facultad de conocer en la que solo puede tener

su asiento, una particular unidad, y la metafísica es aquella filosofía que ha de exponer aquel conocimiento en esta unidad sistemática. Su parte especulativa, que se ha apropiado preferentemente de este nombre, a saber, la que llamamos *metafísica de la naturaleza,* y que considera por conceptos *a priori* todo en tanto que *es* (no lo que debe ser), se divide entonces del modo siguiente.

La llamada metafísica en sentido estricto consta de la *filosofía trascendental* y de la *fisiología* de la razón pura. La primera considera solo el *entendimiento* y la razón misma en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, sin suponer objetos que *estuvieran dados (ontologia);* la segunda considera la naturaleza, es decir, el conjunto de los objetos *dados* (sea que se den a los sentidos o, si se quiere, a otra especie de intuición), y es, por tanto, *fisiología* (aunque solo *rationalis*). Ahora bien, el uso de la razón en esta consideración racional de la naturaleza es o físico o hiperfísico, o mejor, o *inmanente* o *trascendente.* El primero se refiere a la naturaleza en la medida en que su conocimiento puede ser aplicado en la experiencia *(in concreto);* el segundo, a aquel enlace de los objetos de la experiencia que sobrepasa toda experiencia. Esta fisiología *trascendente* tiene, por tanto, como objeto o un enlace *interno* o uno *externo,* pero ambos van más allá de la experiencia posible; aquella es la fisiología de toda la naturaleza, es decir, el *conocimiento trascendental del mundo;* esta, la de la conexión de la naturaleza entera con un ser más allá de la naturaleza, es decir, el *conocimiento trascendental de Dios.*

La fisiología inmanente considera, en cambio, la naturaleza como el conjunto de todos los objetos de los sentidos, por tanto, tal como se *nos* da, pero solo según condiciones *a priori* bajo las cuales se nos puede dar en general. Pero sus objetos son solo de dos clases: 1.º Los de los sentidos externos, por tanto, el conjunto de ellos, la *naturaleza corpórea.* 2.º El objeto del sentido interno, el alma y, según los conceptos fundamentales de ella en general, la *naturaleza pensante.* La metafísica de la naturaleza corpórea se llama *física,* pero como tiene que contener solo los principios de su conocimiento *a priori, física racional.* La metafísica de la naturaleza pensante se llama psicología, y por la razón que se acaba de mencionar hay que entender aquí únicamente el *conocimiento racional* de ella.

En consecuencia, todo el sistema de la metafísica consta de cuatro partes principales: 1.ª La *ontología.* 2.ª La *fisiología racional.* 3.ª

La *cosmología racional.* 4.ª La *teología racional.* La segunda parte, a saber, la doctrina de la naturaleza por la razón pura, contiene dos partes, la *physica rationalis* y la *psychologia rationalis.*

La idea originaria de una filosofía de la razón pura prescribe por sí misma esta división; se establece, por tanto, de manera *arquitectónica,* conforme a sus fines esenciales, y no de modo meramente *técnico,* según afinidades percibidas accidentalmente y a la buena suerte, por así decir, sino que precisamente por ello se establece asimismo de manera invariable y legislatoria» (*KrV,* A 845-847/B 873-875).

[La ontología como filosofía trascendental]

«La ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero solo en tanto que se refieren a objetos que pueden darse a los sentidos y comprobarse, por tanto, en la experiencia. No toca lo suprasensible, que, sin embargo, es el fin último de la metafísica, pertenece, por tanto, a ella solo como propedéutica, como el pórtico o el vestíbulo de la metafísica propiamente dicha, y se llama filosofía trascendental porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro *conocimiento a priori*» (*FM*, AA 20: 260).

D) Como saber real actual (2): metafísica en sentido dogmático-práctico

«No puedo, pues, siquiera *admitir Dios, libertad* e *inmortalidad* respecto del uso práctico necesario de mi razón si a la vez no privo a la razón especulativa de su pretensión de intelecciones desmesuradas, porque para llegar a ellas tiene que servirse de principios que, por no alcanzar de hecho más que a objetos de experiencia posible, cuando se aplican, sin embargo, a lo que no puede ser un objeto de la experiencia, lo convierte siempre realmente en fenómeno y declaran así imposible toda *ampliación práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que suprimir el *saber* para hacer sitio a la *fe;* y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de progresar en

ella sin la crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que es siempre muy dogmático» (*KrV,* B xxx).

«Este fin último de la razón pura práctica es el bien supremo, en tanto que es posible en el mundo, pero que no hay que buscar meramente en lo que la naturaleza puede procurar, o sea, en la felicidad (la suma máxima del placer), sino en lo que es la suprema exigencia, o sea, la condición solo bajo la cual puede la razón otorgarla a los seres racionales del mundo, a saber, a la vez en el comportamiento máximamente atenido a la ley moral de estos seres.

Este objeto de la razón es suprasensible; progresar hacia él como fin último es deber; que ha de haber, por tanto, un estadio de la metafísica para este paso más allá y para el progreso en él, es indudable. Pero esto es imposible sin ninguna teoría, pues el fin último no está por completo en nuestro poder, por ello tenemos que hacernos un concepto teórico de la fuente de la que puede surgir. No obstante, semejante teoría no puede tener lugar según lo que conocemos en los objetos, sino en todo caso según lo que nosotros introducimos, porque el objeto es suprasensible. Por tanto, esta teoría tendrá lugar solo en respecto dogmático-práctico, y solo en este respecto podrá también asegurar a la idea del fin último una realidad objetiva suficiente» (*FM,* AA 20: 294).

«Por la *Crítica de la razón pura* se ha probado suficientemente que más allá de los objetos de los sentidos no puede haber en modo alguno ningún conocimiento teórico ni, dado que en este caso todo tendría que ser conocido *a priori* por conceptos, ningún conocimiento dogmático-teórico, y ello por la simple razón de que a todos los conceptos tiene que poder serles subsumida alguna intuición por la que se les procure realidad objetiva, pero toda nuestra intuición es sensible. Con otras palabras, esto quiere decir que de la naturaleza de objetos suprasensibles, de Dios, de nuestra propia facultad de libertad y de la de nuestra alma (separada del cuerpo), no podemos conocer nada de lo que concierne a este principio interno de todo lo que pertenece a la existencia de estas cosas, a sus consecuencias y efectos, mediante los cuales pudiera sernos explicable, siquiera en el mínimo grado, los fenómenos de ellas y pudiera sernos cognoscible su principio, el objeto mismo.

Ahora solo se trata, por tanto, de si, a pesar de ello, no podría haber un conocimiento dogmático-práctico de estos objetos suprasensibles, que sería entonces el tercer estadio de la metafísica, el que cumpliría todo su fin.

En este caso tendríamos que investigar la cosa suprasensible no a tenor de lo que es en sí, sino solo a tenor de cómo tenemos que pensarla, y suponer su constitución, para que sea adecuada para nosotros mismos al objeto dogmático-práctico del principio moral puro, a saber, el fin último, que es el bien supremo. No emprenderíamos en ese caso indagaciones sobre la naturaleza de las cosas que nosotros mismos nos hacemos, y en verdad para el necesario propósito práctico, y que quizá no existen en absoluto fuera de nuestra idea ni quizá pueda haber (aunque esto no contiene, por lo demás, ninguna contradicción), porque con ello solo nos extraviaríamos en lo desmesurado; sino que solo queremos saber qué principios morales incumben a las acciones según aquella idea que mediante la razón se nos ha hecho inevitablemente necesaria; y entonces tendría lugar un conocer y un saber dogmático-práctico de la constitución del objeto, con completa renuncia a un conocer y un saber teóricos *(suspensio judicii),* y del primero lo que casi exclusivamente interesa es el nombre con el que justificamos esta modalidad de nuestro asentimiento, para que no contenga demasiado poco (como en el mero opinar), pero tampoco de más (como en el tener por probable), y se le dé así ganada la partida al escéptico.

Pero la persuasión, que es un asentimiento en el que uno no puede determinar por sí mismo si descansa en fundamentos meramente subjetivos o en fundamentos objetivos, en oposición a la convicción meramente sentida, en la que el sujeto cree ser consciente de estos últimos y de su suficiencia, aunque no pueda nombrarlos ni, por tanto, distinguirlos según su conexión con el objeto, pueden ambas ser contadas entre las modalidades del asentimiento en el conocimiento dogmático, sea teórico o práctico, porque este ha de ser un conocimiento a partir de principios y, por tanto, tiene que ser también susceptible de una representación distinta, comprensible y comunicable.

La significación de este asentimiento, que se distingue del opinar y del saber, en tanto que fundados en un enjuiciamiento con propósito teórico, puede, pues, ponerse en la expresión *creer,* por

la cual se entiende una admisión, una suposición (hipótesis), que es necesaria solo porque tiene por fundamento una regla práctica objetiva de la conducta, en la que, en verdad, no entendemos teóricamente la posibilidad de la realización y del objeto en sí que resulta de ella, pero en la que reconocemos subjetivamente el único modo de la concordancia de ella con el fin último.

Semejante fe es el asentimiento a una proposición teórica, por ejemplo, «Dios existe», mediante la razón práctica y, en este caso, considerada como razón práctica pura, en el que, en la medida en que el fin último, la concordancia de nuestro esfuerzo por el bien supremo, está bajo una regla práctica absolutamente necesaria, o sea, moral, cuyo efecto no podemos pensar como posible más que bajo la presuposición de la existencia de un bien supremo originario, estamos forzados admitir *a priori* este último con propósito práctico.

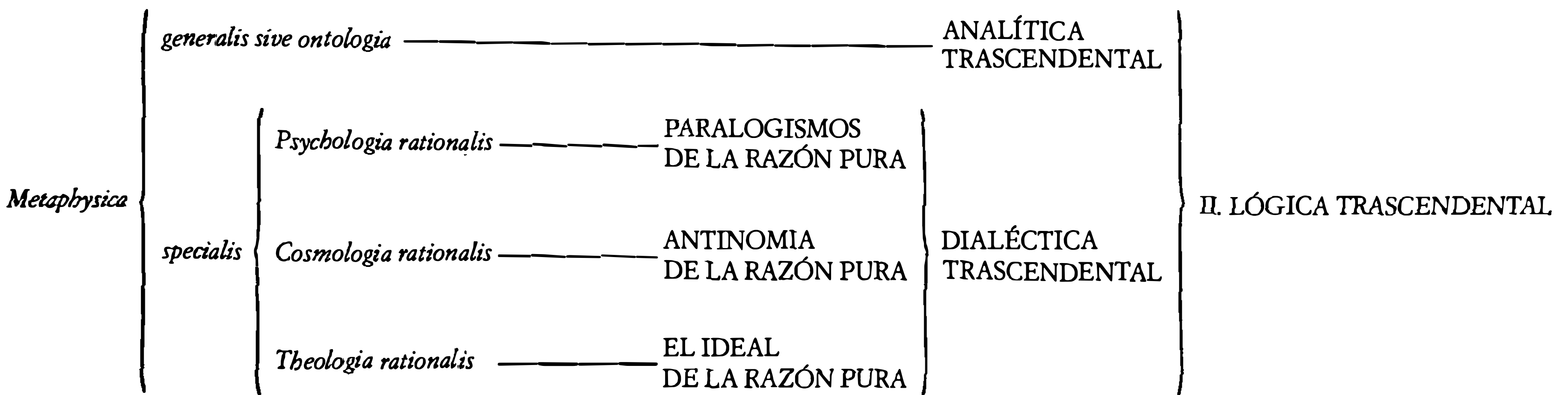
Así, para la parte del público que no tiene nada que ver con el comercio de cereales, la previsión de una mala cosecha es una mera *opinión,* según que la sequía durase toda la primavera; tras ella, un *saber;* pero, para el comerciante cuyo fin y negocio es obtener ganancias mediante este comercio, es una *creencia* que la cosecha resultará mala, y tendrá, por tanto, que ahorrar sus reservas, porque tiene que decidirse a hacer algo al respecto, ya que afecta a sus asuntos y negocios; solo que la necesidad de esta decisión tomada según reglas de la prudencia es solo condicionada, mientras que la decisión que presupone una máxima moral descansa en un principio que es absolutamente necesario.

De ahí que la fe en respecto práctico-moral tiene también en sí un valor moral, porque entraña una aceptación libre. El *Credo* en los tres artículos de la confesión de la razón práctica pura: creo en un único Dios como fuente originaria de todo bien en el mundo, como su fin último; — creo en la posibilidad de concordar con este fin último, el bien supremo en el mundo, en la medida en que depende del ser humano; — creo en una vida futura eterna, como la condición de una constante aproximación del mundo al supremo bien posible en él; — este *Credo,* digo, es un asentimiento *libre,* sin el cual no habría tampoco ningún valor moral. No admite, por tanto, ningún imperativo (ningún *crede*) y el fundamento probativo de esta exactitud suya no es prueba alguna de la verdad de estas proposiciones, consideradas como teóricas; no es, por tanto, una

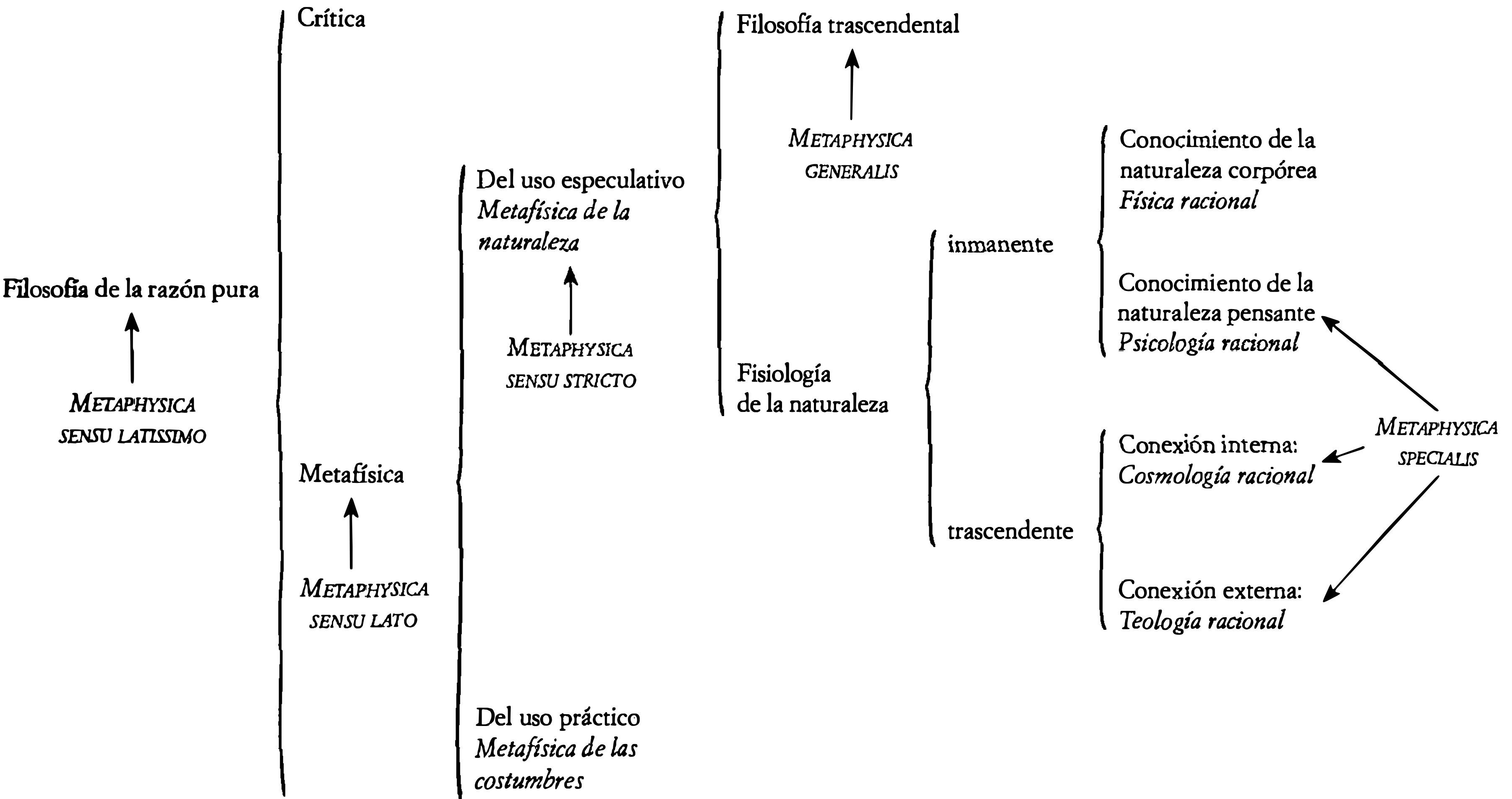
enseñanza objetiva sobre la realidad de sus objetos, pues ella es imposible respecto de lo suprasensible, sino que es solo una enseñanza de validez subjetiva y, en verdad, práctica, y suficiente a este propósito, para obrar como si supiéramos que estos objetos son reales; el cual modo de representación no tiene que ser considerado en este caso como necesario tampoco con propósito práctico-técnico, en tanto que doctrina de la prudencia (es preferible admitir demasiado que demasiado poco), porque de lo contrario la fe no sería sincera, sino que es necesario solo con propósito moral, para añadir a aquello a lo que ya estamos obligados de suyo, a saber, esforzarnos por el fomento del bien supremo en el mundo, una pieza complementaria respecto de la teoría de su posibilidad, en todo caso mediante meras ideas de la razón, al ser nosotros los que nos hacemos, solo a consecuencia de la exigencia en nosotros de las leyes morales, esos objetos, Dios, libertad en la cualidad práctica e inmortalidad, y les otorgamos voluntariamente realidad objetiva; como estamos seguros de que en estas ideas no puede hallarse ninguna contradicción, el efecto retroactivo de su admisión sobre los principios subjetivos de la moralidad y su fortalecimiento, por tanto, sobre el hacer y el omitir, es a su vez moral en la intención» (*FM,* AA 20: 296-299).

II. DIVISIONES DE LA METAFÍSICA

Las divisiones de la metafísica escolástica alemana y sus correspondencias con las divisiones principales de la *Crítica de la razón pura*



LA METAFÍSICA COMO FILOSOFÍA PURA[1]



[1] Cfr. Kant, *KrV*, A 841-848/B 869-876.

III. GLOSARIO ESPAÑOL-ALEMÁN-LATINO

Accidente	*Akzidens*	*accidens*
Acción	*Handlung*	*actio*
Aplicación	*Anwendung*	*aplicatio*
Beatitud	*Seligkeit*	*beatitudo*
Cantidad (cuanto, magnitud)	*Größe (Quantität)*	*quantitas (quantum)*
Cantidad continua (cuanto continuo)	*stätige Größe*	*quantum continuum*
Cantidad discreta (cuanto discreto)	*gehäufte Größe*	*quantum discretum*
Carencia (defecto)	*Mangel*	*defectus*
Causa	*Ursache*	*caussa*
Certeza	*Gewissheit*	*certitudo*
Ciencia	*Wissenschaft*	*scientia*
Composición	*Zusammensetzung*	*compositio*
Compuesto	*zusammengesezte*	*compositum*
Concepto	*Begriff*	*conceptus*
Conexión (nexo)	*Verknüpfung*	*nexus*
Consecuencia	*Folge*	*rationatum*
Contingente	*zufällig*	*contingens*
Deducción	*Ableitung-Deduktion*	*deduction*
Determinación	*Bestimmung*	*determinatio*
Efecto	*Wirkung*	*caussatum (effectus)*
Enlace (relación)	*Zusammenhang*	*conjunctio*
Esencia	*Wesen*	*essentia*
Esfuerzo	*Bestrebung*	*conatus*
Existencia	*Existenz (Dasein)*	*existentia*
Fenómeno	*Erscheinung*	*phaenomenon*

Fuerza	*Kraft*	*vis*
Finito	*endliche*	*finitum*
Fundamento	*Grund*	*ratio*
Identitad	*Identität*	*identitas*
Igualdad	*Gleichheit*	*aequalitas*
Infinito	*unendliche*	*infinitum*
Intuición	*Anschauung*	*intuitus*
Limitación	*Einschränkung*	*limitatio*
Motivo impulsor	*Triebfeder*	*eleater ànimi*
Multitud	*Menge*	*multitudo*
Necesario	*notwendig*	*necessarium*
Pluralidad	*Vielheit*	*multitudo*
Posible	*möglich*	*possibile*
Realidad	*Realität*	*realitas*
Realidad efectiva	*Wirklichkeit*	*actualitas*
Relación	*Verhältnis (Relation)*	*relatio*
Semejanza	*Ähnlichkeit*	*similitudo*
Simple	*einfache*	*simplex*
Sustancia	*Substanz*	*substantia*
Totalidad	*Allheit*	*totalitas*
Unidad	*Einheit*	*unitas*
Verdad	*Wahrheit*	*veritas*